



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



## A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

## Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

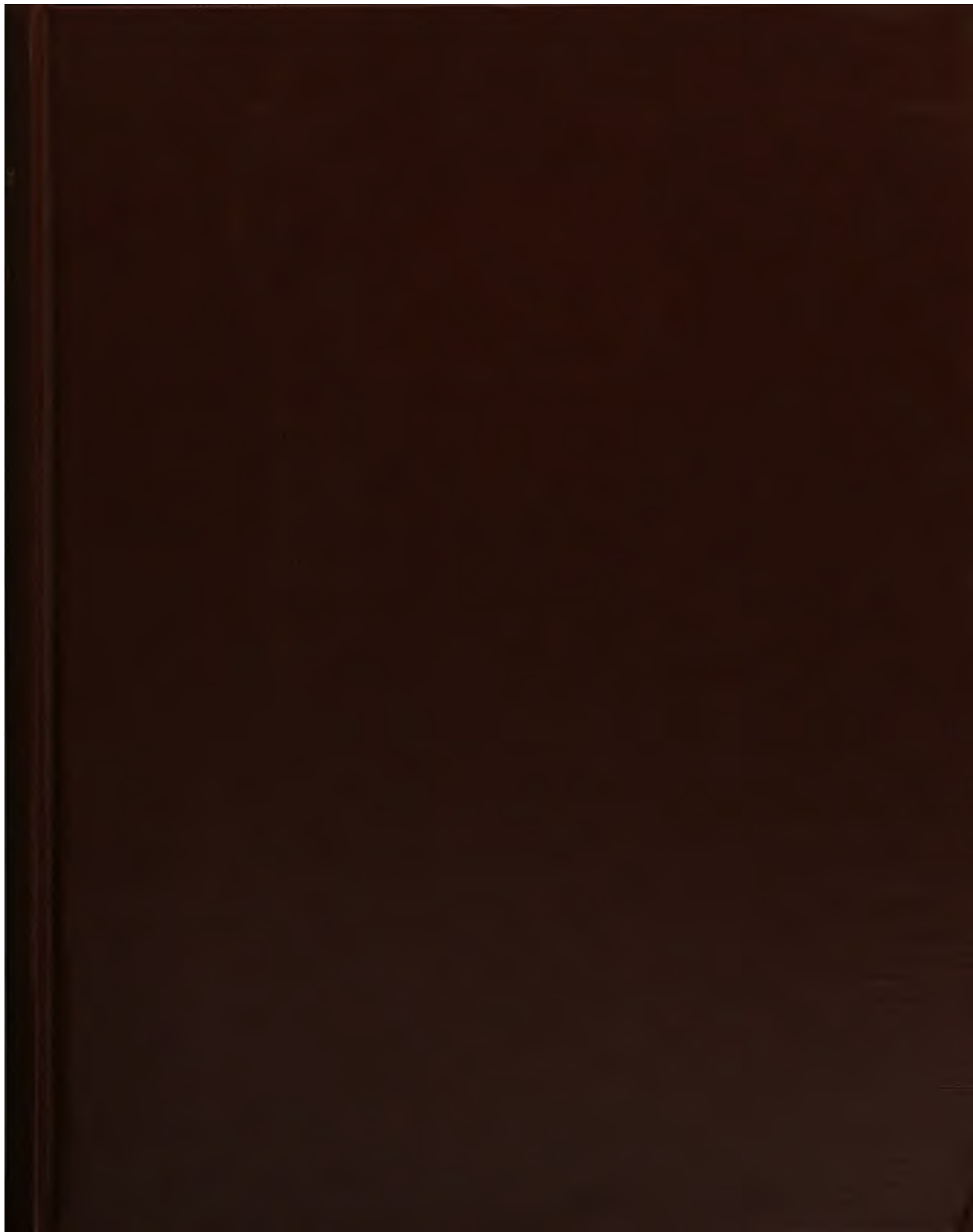
Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

## À propos du service Google Recherche de Livres

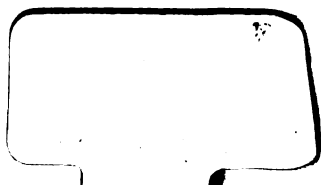
En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>







234 gg 21







# **LETTRES ASSYRIOLOGIQUES.**





LETTRES ASSYRIOLOGIQUES  
sur l'histoire et les Antiquités  
de l'Asie antérieure  
par  
**FRANÇOIS LENORMANT**

Sous bibliothécaire de l'Institut de France.  
Associé Correspondant de l'Académie Royale de Belgique  
de l'Académie Pontificale d'Archéologie.  
de l'Institut de Correspondance Archéologique de Rome.  
de l'Académie de Stanislas de Nancy,  
Membre de la Société Asiatique de Paris.  
etc. etc. etc.

---

TOME 1.

---

**PARIS**

**1871.**

---

Lith. Barousse, Cour du Com<sup>te</sup> 40. Paris.



---

**PREMIÈRE LETTRE.**

---

**SUR LA MONARCHIE DES MÉDES,  
SON ORIGINE ET SES ROIS,  
D'APRÈS LES DOCUMENTS ASSYRIENS.**

---



**A M. de SAULCY**

Membre de l'Institut.

---





Montpellier 29 avril 1871.

Chez Monsieur

Exilé de Paris par les événements, et ne sachant pas quand il sera possible d'y rentrer, j'ai voulu chercher dans les études qui nous sont chères une diversion aux angoisses de la lutte fratricide qui nous tient tous en suspens. L'illustre Sylvestre de Sacy achevait en plein 1793, dans la retraite d'Orléans, les immortels Mémoires sur quelques antiquités de la Perse qui ouvrirent une ère nouvelle à l'archéologie orientale. C'est à son exemple, et sans être plus que lui, vous le savez, indifférent aux choses générales et aux malheurs publics, que je me suis laissé aller à reprendre au milieu de la crise actuelle les recherches cunéiformes auxquelles, plus que tout autre, vous avez le plus voulu m'encourager.

Imprimer loin de Paris par les procédés ordinaires de la typographie des travaux de ce genre serait chose impossible. D'ailleurs, par le temps qui court, eût-on à la portée les ressources de l'Imprimerie Nationale, on se verrait conduit à reculer devant les frais d'une semblable entreprise. J'ai donc été contraint de suivre le modèle qu'en des temps presque aussi agités que l'heure présente vous nous avez donné, lors de la publication de vos si importants Mémoires de 1849 sur l'écriture assyrienne. J'ai eu recours au procédé imparfait de l'autographie, plus défectueux encore que pour tout autre à celui qui a une autre mauvaise écriture que moi. Il est vrai que nous nous adressons dans ces études à un si petit nombre de lecteurs que nous avons le droit d'espérer qu'ils ne reculeront pas devant un obstacle pareil et qu'ils auront le courage de se mettre à déchiffrer nos plus laides pages de mouche.

C'est ainsi, Cher Monsieur, que je me suis résolu à autographier l'expression de quelques-uns des résultats de mes recherches assyriologiques, en leur donnant la forme de lettres. C'est à vous naturellement que doit être adressée la première, par un hommage bien légitime. N'est-ce pas vous, en effet, qui nous avez ouvert à tous la voie dans ces études, qu'on doit profondément regretter de vous avoir vu si tôt abandonner, car vous y aviez marqué votre trace d'une manière ineffaçable ? Vous

m'avez, d'ailleurs, tout spécialement, et avec une bienveillance dont j'ai déjà (2.)  
reçu dans ma carrière de nombreuses marques, excité à les poursuivre, et vous avez  
témoigné le plus vif intérêt pour les résultats que je vous soumettais. En outre, il  
s'agit dans cette première lettre des dernières nouvelles que le déchiffrement des  
textes assyriens fournit sur l'histoire de l'Empire des Mèdes, et c'est un sujet que vous  
avez depuis longtemps fait votre par vos capitales études chronologiques sur cet  
empire.

Le travail que je vous adresse aujourd'hui a été commencé dans des jours  
tranquilles. Je l'ai continué dans les mois si agités mais en même temps si beaux  
de notre siège de Paris, alors que nous avions du moins pour nous l'espérance et  
que nous étions soutenus par cette pensée consolante que nos efforts et nos souffrances  
ne tenaient point perdus, que nous en verrions sortir la régénération de notre cher pays.  
C'était l'occupation des loisirs que me laissait la vie de volontaire, entre les tranchées  
de tranchée et les combats des avant-postes. Je l'achève dans un moment où le cœur  
est terré de tristesse et où l'on ne peut voir l'avenir que sous les plus sombres couleurs.  
Puisse-t-il ne pas trop porter l'empreinte de ces préoccupations diverses.

Un mot encore avant d'entrer en matière. J'adopte dans ce travail comme  
donnée fondamentale l'opinion que vous avez toujours l'honneur d'avoir le premier  
mise en avant, et dont depuis sir Henry Rawlinson s'est fait l'inébranlable champion.  
C'est qu'il n'y a eu qu'une seule destruction de Ninive, celle de 625 av. J.C. Je  
tiens le récit de Ctesias sur une destruction antérieure, œuvre d'Orbace et de Béliops,  
dans laquelle aurait péri un roi assyrien du nom de Sardanapale, pour une fable  
faute et simple, ou plutôt pour un récit détourné de la vraie place historique en  
vertu d'un système artificiel et faux de chronologie, dont je rechercherai tout à  
l'heure l'origine. Enfin je n'admet pas d'interruption dans la série régulière des  
monarques ninivites avant le règne de Tuklati-pal-āsar II. Il est vrai, comme  
vous ne l'ignorez pas, que j'ai longtemps suivi l'opinion contraire, d'accord en cela  
avec notre ami Oppert et jurant un peu trop *in verba magistri*. Mais une étude plus  
indépendante et plus approfondie des documents originaux eux-mêmes a changé ma  
conviction et m'a ramené à l'opinion que vous avez soutenue, à l'opinion qui est devenue  
l'un des points de doctrine fondamentaux de l'école des assyriologues anglais. Dans une  
autre de ces lettres j'en rassemblerai les preuves, et j'essaierai de mettre en lumière les  
arguments qui m'ont conduit à abandonner pour cette opinion le système auquel je

m'étais d'abord arrêté. Pour aujourd'hui je vous demande de me la considérer provisoirement comme établie et de me la laisser prendre comme point de départ. Mes recherches fourniront d'ailleurs en sa faveur de nouveaux éléments de démonstration qui ont échappé jusqu'à présent à sir Henry Rawlinson et à ses disciples.

# I.

Nous possédons deux listes des rois des Mèdes, l'une fournie par Hérodote, et l'autre par Ctésias; toutes celles qui ont été données par des écrivains postérieurs se rattachent à l'une de ces deux sources. Quelques listes, comme celle de Moïse de Khorène, empruntée à son informateur habituel Mar-Abbas Catina (que je tiens pour un écrivain de l'école syriaque d'Edesse), et celle d'Eusèbe, reproduite par le Syncelle, sont le résultat d'efforts couronnés de peu de succès pour concilier les systèmes contradictoires de l'historien d'Halicarnasse et de celui de Crète. On se tromperait si on leur accordait la valeur de listes remontant à des sources indépendantes. Les deux seuls systèmes dont on doit tenir compte pour l'histoire des Mèdes, sont donc celui d'Hérodote et celui de Ctésias.

Suivant Hérodote (I, 95-108, et 130), après 520 ans de domination des Assyriens sur l'Asie supérieure, les Mèdes se révoltèrent contre eux et se rendirent indépendants. Ils passèrent d'abord un certain temps dans l'anarchie, divisés en un grand nombre de tribus sans lien politique commun; mais ensuite, reconnaissant les inconvénients immenses de cet état de choses, ils se donnèrent un roi, qui fut Déjocès. A partir de son avènement jusqu'à la ruine de la monarchie mède par tous les coups de Cyrus, la durée des règnes fut la suivante :

Déjocès	53 ans.
Phraorte	22
Cyaxare	40
Astyage	35
	<hr/>
	150 ans.

Nous verrons tout à l'heure que la liste d'Hérodote avait déjà revêtu cette forme au temps où Ctésias écrivait son histoire et qu'il en copia les chiffres dans cet ordre. Mais une très ingénieuse remarque de M. George Rawlinson (p. 421 du

bonne 1<sup>re</sup> de la traduction anglaise d'Hérodote) lui a fait découvrir la trace manifeste d'une ancienne interversion des chiffres des deux premiers règnes, qui dans le manuscrit original du poëte de l'histoire devaient être autres que nous ne les lisons aujourd'hui et que Ctésias ne les lisait il y a plus de 2200 ans. En effet, Hérodote parle très distinctement de deux choses, la royauté sur le peuple Mède, fondée par Déjocès, et l'empire de ce peuple sur l'Asie supérieure, dont il attribue la fondation à Phraorte, auteur de ses premières conquêtes (Hérodote I, 102). Or, dans un autre endroit, il dit que « les Mèdes dominèrent sur l'Asie au-delà de l'Halys pendant 128 ans, y compris les années de la suprématie temporaire des Scythes, » ἀπὸ τῶν ἄνω τῶν Ἰσθμῶν Ἀσίης ἐπὶ ἑλὴν ἱερὰ καὶ ἐκείνῳ δυνάμει δέοι, παρὲς ἣν (sur le sens véritable de cette expression, voy. Schweighauser, *Suppl. Herodot.* v: παρὲς; Scott et Liddell, *Gr. Lexic.* v: παρὲς; Brandis, *Rerum Assyriarum tempora emendata*, p. 6-8) ὅτι οἱ Ζαῦδαί τε ἔχον; Herodot. I, 130. Cela fait juste 22 ans de moins que la somme totale de la liste de rois. D'où il faut conclure qu'originellement dans son texte le règne de 22 ans était attribué à Déjocès, le roi du seul peuple Mède, et celui de 53 ans à Phraorte, le fondateur de la puissance de l'empire.

Cette observation, dont tout l'honneur appartient à M. George Rawlinson, nous permet de rétablir ainsi la liste primitive d'Hérodote, altérée dès le temps de Ctésias :

Déjocès	22 ans.
Phraorte	53
Cyaxare	40
Astyage	35

150 ans, sur lesquels 128 ans de domination extérieure.

La défaite et le détronement du dernier des rois des Mèdes, Astyage, par Cyrus, dans le système chronologique d'Hérodote comme dans la réalité historique, tombe en 559 av. J. C. Partant de cette date, il est facile d'établir en remontant celles de l'avènement des différents rois d'après le système d'Hérodote. Elles sont, dans l'état actuel du texte :

Astyage	595 av. J. C.
Cyaxare	635

Phraorte  
Déjocès

637 av. J. C.

5.

710

Et d'après la restitution de la leçon primitive que j'ai empruntée au savant anglais :

Astyage

695 av. J. C.

Cyaxare

635

Phraorte

688

Déjocès

710.

Reste à déterminer, pour avoir le système chronologique complet de l'histoire des Mèdes dans la pensée d'Hérodote, la date de leur insurrection, et par suite la longueur de l'époque d'anarchie entre ce moment de leur affranchissement et la remise du sceptre aux mains de Déjocès. Je me crois en mesure d'établir, dans une autre de ces lettres, que les 520 ans attribués par Hérodote à la suprématie des Assyriens sur l'Asie supérieure et au bout desquels il place la révolte des Mèdes, partent, comme les 526 ans de la première dynastie assyrienne de Bérose, de la conquête de Babylone par Tuklati-Samdan 2<sup>e</sup>, vers 1270. On ne peut pas, dans l'état actuel de la science, préciser la date de ce grand événement à deux ou trois années près, et en même temps les 520 ans d'Hérodote sont un nombre rond auquel on ne saurait attribuer une précision absolue. Aussi la date de la révolte des Mèdes suivant le système d'Hérodote flotte vers 750 et 715, et la durée de la période d'anarchie avant Déjocès entre 35 et 40 ans environ.

Et ici nous trouvons un nouvel accord entre la chronologie d'Hérodote et celle de Bérose, non moins frappant que celui qui résulte de la comparaison entre les chiffres de 520 et de 526 ans. En effet, si l'on ajoute le temps que nous venons de constater comme ayant été admis dans la pensée de l'historien d'Halicarnasse pour l'intervalle de la révolte des Mèdes à Déjocès, si on l'ajoute, dis-je, aux 150 ans comptés de Déjocès à Astyage, on obtient une somme totale de 185 ou 190 ans. Or, l'historien byzantin Agathias (II, 25; p. 119, éd. de Bonn) nous a conservé, tout en l'encadrant dans un tissu de confusions et d'erreurs chronologiques que Niebuhr (dans son commentaire) et M. C. Müller (Fragm. histor. græc. t. III, p. 211) ont reconnu lui appartenir en propre et prouver de la part une grande légèreté, un précieux passage d'Alexandre Polyhistor, l'abréviateur de Bérose. Ce passage, relatif aux Mèdes, a eu suivant toutes les probabilités sa source dans les livres de l'annaliste de la Chaldée. « Les Macédoniens dominèrent

sept ans de moins que les Mèdes, et après qu'ils eurent exercé pendant ce temps l'autorité sur l'Asie, ils furent supplantés par les Parthes, peuple jusqu'alors inconnu et leur sujet : Τοῖς ἄλλοις ἀρχαῖς οὐ δὴν ἐπ' ἄλλα χρόνον τὸν Μῆδων ὅτι μὴ ἔτι ἐπὶ δέοντα (πυλὸν γὰρ πᾶσι τὰς Περσίδας), ἐς ἁπλῶς δὲ οὐν ἀρχαῖς, Παρθεναῖοι γὰρ αὐτοὶ, ἔβρις καὶ ἡγεμονία καὶ ἡγεμονία ἐν τῇ πρὸς τὸν ὀρεοπέδαλον, παρὰ τὸν ἑξ ἄρχης τὸς Μακεδόνας. Il s'agit ici de la domination sur l'Asie intérieure et non de la durée totale de la monarchie d'origine macédonienne de la Syrie. L'espace de temps inférieur de sept ans seulement à la durée de l'empire des Mèdes s'étend de la conquête d'Alexandre au moment où les Parthes enlevèrent aux Séleucides la possession des contrées arrosées par le Tigre et l'Euphrate, de la Mésopotamie en un mot; la teneur du texte l'indique positivement, et ce serait à tort qu'on y chercherait autre chose. Nous avons donc affaire à deux dates bien connues, celle de 331 av. J.C. pour la conquête d'Alexandre, et celle de 153 pour la prise de Babylone par l'Assacide Mithridate I<sup>er</sup> et pour le moment où les Parthes devinrent maîtres de l'Asie au-delà de l'Euphrate. C'est entre ces deux termes que s'étend la domination de l'Asie par des princes d'origine macédonienne, durant un espace de 178 ans. Par conséquent, puisque Alexandre Polyhistor disait de l'empire des Mèdes avoir duré environ sept ans de plus, c'est que dans sa pensée, et sans doute d'après Bérus, il avait subsisté pendant 185 ans. C'est le même calcul que chez Hérodote, et une semblable coïncidence est déjà, me semble-t-il, une très forte présomption en faveur de l'authenticité des données recueillies par l'historien des guerres Médiques.

C'est par les extraits de Diodore de Sicile (22, 27-28, 32-35) que nous connaissons l'Histoire Médique de Ctésias. D'après le médecin d'Artaxerxès Mnémon, après 1306 ans de durée paisible et incontestée de la domination des Assyriens sur l'Asie, les Mèdes, qui pendant tout ce temps avaient docilement obéi à l'empire, se soulevèrent contre Sardanapale sous la conduite d'Arbace; détruisirent Ninive avec le concours du Chaldéen Bélésys, et forcèrent le roi d'Assyrie à se bruler vivant dans son palais. Arbace vainqueur ceint la couronne, et à partir de lui jusqu'à la conquête de Cyrus les règnes se succèdent ainsi :



Arbace	28 ans.
Mandane	50
Sosarmus	30
Articus	50
Arbaniès	22
Artaxer.	40
Artynès	22
Astibaras	40
Aspadas, que les Grecs appellent Astyiges	(35). Le chiffre n'est pas donné par Diodore, mais il nous a été conservé par Eusèbe.
<hr/>	
	317 ans.

Prenant pour point de départ la date de 559 av. J. C. pour la destruction de l'empire des Mèdes par Cyrus, il est facile de procéder en remontant de règne en règne et d'établir ainsi par rapport à l'ère chrétienne les époques de ce système chronologique :

Avènement d'Aspadas	594 av. J. C.
Astibaras	634.
Artynès	656.
Artaxer	696.
Arbaniès	718.
Articus	758.
Sosarmus	798.
Mandane	848.
Arbace	876.

C'est une histoire absolument différente de celle d'Hérodote. La durée de la monarchie y est double et les noms des rois n'ont aucun rapport. Le médecin de Crète reste fidèle à son système de présenter les choses tout autrement que l'historien d'Halicarnasse.

Entre les deux autorités, il n'y a pas d'hésitation possible. A mesure que nous pénétrons dans la connaissance des annales indigènes de l'antique

Orient; nous voyons grandir la valeur des informations d'Hérodote et l'idée que l'on doit se faire de son esprit critique, déguisé sous une apparente naïveté. En revanche, tout crédit des récits de Ctésias disparaît. Nous constatons avec certitude que son histoire assyrienne n'est qu'un tissu de fables misérables, sans aucun fondement réel. Son histoire des Perses elle-même, où il pouvait pourtant être mieux informé, contient des erreurs monstrueuses. Quant à son récit des annales des Mèdes, le peu de fragments qu'on en possède outre la liste des rois ne présente pas un caractère moins fabuleux que ce qu'il disait de l'Assyrie. On n'y trouve que des contes enfantins, comme celui de la fraude de Bésyris pour enlever le butin de Ninive caché sous les cendres du bucher de Sardanapale (Diod. Sic. II, 28) et celui de Zarina, reine des Saces ou Scythes d'Asie (Diod. Sic. II, 34; Nicol. Damasc. fr. 12, ed. C. Müller), ou des légendes d'un caractère purement mythologique, comme celle du chasseur Parsondas, qui reproduit l'androgynisme de Sardanapale (Nicol. Damasc. fr. 10) et dont la colère amène une guerre terrible entre les Mèdes et les Cadusiens (Diod. Sic. II, 33).

Mais ce ne sont pas seulement la crédibilité plus grande d'Hérodote et les fables dont était remplie l'histoire des Mèdes par Ctésias, qui doivent faire considérer le système du fils de Lypès comme ayant seul une valeur sérieuse. Si l'on étudie plus attentivement la question, l'on arrive à se convaincre que la chronologie médique de Ctésias, qui a donné lieu à tant de conjectures de la part d'hommes éminents, ne méritait pas la peine qu'on a prise pour chercher à lui faire une place dans l'histoire; qu'elle est une pure fiction, forgée par un audacieux faussaire d'après la liste d'Hérodote, quand celle-ci était altérée déjà par l'intervention que je signalais tout à l'heure entre les chiffres des règnes de Déjocès et de Phraorte.

C'est Volney (*Chronologie d'Hérodote*, chap. VIII) qui a le premier discerné et mis en lumière ce fait, que M. George Rawlinson a achevé de démontrer (p. 406, note 6 du tome I<sup>er</sup> de sa traduction anglaise d'Hérodote). En effet l'analyse de la liste royale de Ctésias y montre les mêmes chiffres de règnes se répétant tous à deux reprises et dans le même ordre réciproque, à l'exception du dernier qui est seul. La liste des huit premiers rois n'est donc en réalité que le doublement d'une liste de quatre règnes. Et les chiffres qui ont été ainsi répétés pour doubler la durée de la monarchie, sont identiquement les mêmes que ceux d'Hérodote, dans le même

ordre, avec la même intervention entre deux d'entre eux, ils lui ont donc été certainement empruntés. Nous pouvons même ici compléter la démonstration, qui sous la plume de Volney présentait encore une lacune. En effet ce savant ne trouvait pas dans Hérodote de chiffre correspondant aux 28 ans d'Arbace, qui se répètent parallèlement dans les 30 ans de Sosarmus, tandis que nous nous rendons parfaitement compte de son origine, maintenant que nous avons reconnu que dans la pensée du père de l'histoire le temps d'anarchie avant Déjasis avait été d'environ 35 ans.

Nous rendrons plus sensible le procédé de formation de la liste de Ctésias au moyen d'un tableau où nous la séparons, à l'exemple de Volney, en ses deux séries parallèles, sorties du doublement de la liste première, et où nous la mettons en regard de celle d'Hérodote :

Hérodote :		Ctésias :			
Anarchie	35 ans.	Arbace	28 ans.	Sosarmus	30 ans.
Déjasis	53.	Mandaneïs	50.	Artycas	50.
Phraorte	22.	Artynès	22.	Arbianès	22.
Cyaxare	40.	Artibaras	40.	Artæus	40.
Atyage	35.	Aspadas	35.		

Les légères différences que présentent entre elles les deux reproductions du premier chiffre portent elles-mêmes l'empreinte de la main du faussaire. Rien de plus fréquent en effet que de voir les auteurs de pareilles forgeries introduire quelques variations de ce genre dans la reproduction du document sur lequel ils travaillent, dans l'espoir de mieux déguiser la falsification et de donner une apparence plus historique à leurs fictions.

Volney a très bien expliqué les motifs du doublement de la liste des rois de Médie dans Ctésias, et les raisons qu'il en indique montrent que c'est bien l'œuvre personnelle de cet auteur, que c'est sur lui que doit en retomber la responsabilité devant la critique. « Quel a pu, dit-il, être le motif de Ctésias de nous forger ces faux calculs ? Après avoir beaucoup cherché, il nous a semblé en découvrir la raison dans son fragment sur la prise de Troie (Diod. Sic. II, 22). Il y dit que, selon les calculs des Assyriens, la guerre de Troie avait eu lieu sous le roi Teutamius, 306 ans avant la mort de Sardanapale. Si Ctésias eût admis le système d'Hérodote, cette date eût placé la prise d'Ilium vers l'an 1023 avant notre ère, et cela eût trop choqué les opinions reçues dans

la Grèce. L'une de ces opinions, suivie depuis par Eratosthène, Apollodore et Denys d'Halicarnasse, était que la prise de Troie avait eu lieu en une année correspondante à notre année 1183 ou 1184 av. J. C. Ctésias, habitué à flatter les satrapes, ne voulait pas heurter les savants; il l'arrangea de manière à obtenir précisément ce résultat. Car les 306 ans des Assyriens, joints aux 317 des Mèdes, font 623, lesquels, ajoutés aux 560 (559), époque de Cyrus, font juste 1183 (1182) ans, comme Eratosthène l'écrivit cent-cinquante ans après Ctésias. Cette coïncidence parfaite n'est-elle pas frappante et décisive ?

De même que Ctésias de cinq règnes en a fait neuf au moyen d'un doublement systématique, de même il a composé à sa fantaisie une partie des noms qu'il a donnés à ces neuf rois. Il en est d'abord un purement grec, Zwsappos, qui est manifestement de son invention comme les noms grecs qu'il a aussi introduits dans la liste des rois assyriens. On discerne aussi du premier coup d'œil qu'Apôlôrys n'est qu'une reproduction altérée d'Apôlôrys, auquel il correspond dans la série parallèle, et qu'Apôlôras, Apôlôrys et Apôlôros sont des variations du médecin de Crète sur un seul et même type originaire.

Mais ce départ fait, reste une liste de cinq noms, qui ont une physionomie parfaitement iranienne, dont on peut retrouver avec certitude la forme indigène, et qui, par suite, ne paraissent pas pouvoir être regardés comme fictifs :

Apôlôrys — qui est manifestement Arbakh, forme perse correspondant régulièrement au sanscrit अर्बक्ष, « petit. »

Mardaôrys — perse Māndavakh ou Mādayukha, « doux. »

Apôlôrys ou Apôlôros — deux formes également acceptables en perse, dérivant de la même racine et ayant le même sens de « grand, » Artuniya ou Artayus.

Apôlôras — nom évidemment formé en bara. Si ce nom n'était pas sans doute un peu altéré, comme nous le verrons plus loin, il aurait fait penser à un mot connu de la langue perse, Arti-barā, « le porteur de lance. » Ce dernier est, dans l'inscription détachée n° 1 de Nakch-i-Roustam, le titre de la fonction que remplissait après du roi Darius Gobryas (Gaubarava), le fils du vaincu de Marathon.

Apôlôros — perse Apuratha, « le cavalier. »

Cette liste de cinq noms, que Ctésias a amplifiée pour la porter à neuf,

n'est certainement pas inventée par lui; elle porte en elle-même le cachet de l'authenticité, et il a dû la puiser dans quelque document réellement indigène.

Mais d'un autre côté les noms de la liste d'Hérodote n'ont pas un caractère moins authentique. Ils sont aussi parfaitement iraniens et même spécialement mides, et la forme originiaire s'en rétablit avec certitude:

Dyïôxys — Dahyâukha, « l'homme du pays »

Frâôpôlys — Fravartîs, « le protecteur »; nom que l'inscription de Behistoun donne comme celui d'un prétendant Mède que vainquit Darius.

Kvaζâôxys — Uvakhshatara, comparatif d'un mot uvakhsha dont le sens est assez difficile à déterminer; mais dans tous les cas l'inscription de Behistoun cite à plusieurs reprises ce nom comme celui d'un roi de Médie antérieur et bien connu. Nous aurons à examiner plus loin si on a voulu y parler du Gyaxare d'Hérodote ou de l'autre Gyaxare, que Xénophon présente comme le fils d'Asiagage.

Asôvâôxys — Azîdahâtha, « le serpent qui mord »; la forme originiale de ce nom et la signification sont formellement données par Moïse de Khorène: I, 25 et 29.

Comment expliquer ce phénomène de deux listes de noms de rois absolument différentes et pourtant présentant toutes deux dans la forme même des noms un caractère égal d'authenticité, qui ne permet pas de douter qu'elles émanent de sources indigènes? La plupart des érudits modernes, comme Heeren, Halé (Analysis of chronology, t. III, p. 84 et suiv.), Clinton (Fasti hellenici, t. I, p. 261) et M. Dickenson (Journal of the Royal Asiatic Society, t. VIII), ont émis la conjecture que ces listes représentent deux séries de princes qui auraient régné parallèlement dans des lieux différents. Cette conjecture est-elle admissible? Je ne saurais le dire encore à ce point de mon étude, mais je crois que nous pourrions peut-être trouver la clef du problème en étudiant les données nouvelles que la lecture des inscriptions assyriennes apporte sur l'histoire des Mèdes.

## II.

Avant d'aller plus loin, et pour l'intelligence même des documents que nous avons à étudier, je dois essayer d'établir d'abord une distinction qui me paraît certaine et indispensable à faire, et sur laquelle on n'a pas, me semble-t-il, assez insisté jusqu'à ce jour: c'est la distinction entre la nation des Mèdes et la masse des habitants de la Médie. En effet, comme vous le verrez ressortir des indications que je m'efforcerai de mettre en lumière, si la nation des Mèdes a donné son nom au pays quand une fois elle en a été maîtresse, si elle l'a aussi donné à l'empire qu'elle s'est formé ensuite, soit un grand nombre de nations étrangères, elle n'a jamais été dans la Médie proprement dite qu'une aristocratie conquérante, une minorité dominatrice, régnant au-dessus d'une population plus nombreuse et soumise, qui appartenait à une toute autre race. Les Mèdes, en tant que cette aristocratie dominatrice, sont des Aryens; leur empire était aryen, et tous à rapport la substitution des Perses aux Mèdes dans la direction de cet empire n'a été qu'un changement de dynastie dans un Etat resté essentiellement le même. Mais la Médie proprement dite, même au temps où elle était gouvernée par cette nation aryenne, resta toujours un pays touranien par le fond et la majorité de sa population.

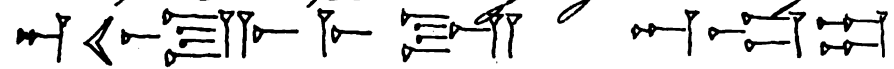
Le caractère aryen du peuple des Mèdes propres est un fait admis aujourd'hui de tous les savants, et qui repose sur les preuves les plus solides: voy. entre autres, H. Rawlinson, Memoir on the Persian cuneiform inscriptions, dans le Journal of the Royal Asiatic Society, t. X, 3<sup>e</sup> part., p. 292; George Rawlinson, p. 401 et suiv. du tome I<sup>er</sup> de la traduction anglaise d'Hérodote. Le père de l'histoire dit formellement que les Mèdes s'appelaient eux-mêmes *Ἀριοι*: Hérodote. VIII, 62; et les écrivains arméniens leur donnent toujours le nom d'*Αριε*: Mot. Chorea. I, 28, voy. Quatremère, Histoire des Mongols, t. I, p. 241, note 76. Mais ils n'appartenaient pas seulement à la race aryenne; dans cette race ils se rattachaient au rameau iranien et présentaient avec les Perses des affinités ethniques tellement étroites qu'on ne saurait douter qu'à l'origine ils aient formé seulement deux tribus d'une même nation. Strabon (XV, p. 737) dit d'après Mégasthène, bien à portée d'être exactement renseigné sur ce sujet, que les langages des Mèdes, des Perses et des Carmaniens étaient identiques. Et ceci est confirmé par tous les noms propres de Mèdes des hautes classes; conservés soit dans les inscriptions cunéiformes



des Achéménides, soit dans les historiens classiques, lesquels appartiennent sans exception à l'idiome perse le plus pur : voy. Oppert, des inscriptions des Achéménides, p. 103 et suiv. Cette parenté de race, d'origine et de langue explique la facilité avec laquelle les Mèdes, ceux du moins de la classe aristocratique et militaire — car il y eut au contraire entre les deux peuples un antagonisme religieux dont j'aurai à m'occuper plus loin — fusionnèrent avec les Perses après la conquête de Cyrus et furent admis sur le même pied qu'eux dans les plus hautes fonctions de l'empire, d'où étaient exclus les autres étrangers : voy. George Rawlinson, p. 402, note, du tome I<sup>er</sup> de la traduction d'Hérodote. Elle ne remonte pas moins de l'identité de costume entre les Mèdes et les Perses, signalée par Hérodote : I, 135; VII, 62; de la formule officielle, plusieurs fois répétée dans le livre de Daniel, « conformément aux lois des Mèdes et des Perses » : Dan. VI, 8, 12 et 15; du rang d'honneur attribué à la Médie en tête de la liste des provinces de l'empire dans tous les documents d'un caractère officiel : Hérodote. VII, 62; Inser. de Behistoun, Oppert, p. 24; Inser. de Hatck-i-Roustam, Oppert, p. 248. Ainsi se justifie dans une certaine mesure l'emploi que les Grecs ont fait des expressions de « Mèdes, Médisme, Guerres Médiques, » en parlant des attaques de la monarchie perse contre leur indépendance : Hérodote. I, 163; IV, 165 et 197; VI, 64; Thucyd. I, 14; 18, 23; Æschyl. Pers. v. 787; Christoph. dyastat. v. 615; Thesmophor. v. 316; Papp. v. 108.

Mais d'un autre côté l'existence d'un fond de population touranienne en Médie, y formant la majorité des habitants, ne peut pas d'avantage être révoquée en doute. La constatation du caractère touranien de la langue dans laquelle est conçue la seconde rédaction de toutes les inscriptions officielles des monarques Achéménides, résultat désormais certain des belles recherches de M. Westergaard, de vous-même, cher Monsieur, et de M. Morris, n'a aucunement infirmé les arguments de poids, tirés principalement de la place particulièrement honorable donnée au texte de cette langue, immédiatement après le texte perse et avant le texte assyro-babylonien, qui dès les premières études sur ces monuments avait fait regarder cet idiome comme celui de la Médie. Mais ce n'était pas l'idiome de l'aristocratie aryenne, dont la langue était identique à celle des Perses, et à laquelle par conséquent le texte perse s'adressait aussi bien qu'aux descendants des compagnons de Cyrus; ce ne pouvait être que celui du peuple soumis à cette aristocratie.

Pour quiconque étudie comparativement les trois rédactions successives de la grande inscription de Behistoun, il ne peut pas être douteux que la langue de la seconde rédaction — cette langue que j'ai continué à appeler avec vous *médique*, repoussant le nom de *scythique* proposé par les savants anglais — n'ait été la langue même du pays où l'inscription a été gravée, celle que l'on parlait généralement dans le canton de la Médie auquel le mont Bagistan avait donné son nom. Le sculpteur a pris en effet pour le texte de la seconde rédaction des soins beaucoup plus grands que pour les deux autres, parce que c'était celui que le peuple devait lire. Il a apporté à sa correction une attention spéciale, et dans un endroit il a effacé, puis gravé à nouveau, tout un passage fautif, ce qu'il ne s'est donné la peine de faire ni pour le texte perse ni pour le texte babylonien : voy. George Rawlinson, p. 429, note 8, du tome I<sup>er</sup> de la traduction d'Herodote.

Dans cette version seule nous voyons ajoutées aux expressions, fidèlement traduites, du texte prototype en langue perse, quelques explications destinées à éclairer le lecteur, explications que ne présente pas la version babylonienne, la moins soignée de toutes, parce qu'elle ne s'adressait pas aux habitants du pays et ne figurait là qu'en vertu d'un usage officiel. Telle est, entre autres, la curieuse glose jointe dans plusieurs passages au nom d'*Ahuramazda* :  *Auramasda* *annap* *Arriyaman*, a *Ahuramaz*. «-da, le dieu des Argens. » (Col. 3, l. 77 et 79).

C'est seulement dans l'idiome de la version touranienne, sans correspondant en perse ni en babylonien, qu'est conçue l'inscription supplémentaire désignée par la lettre L dans la publication de M. Morris, où le roi s'explique spécialement aux habitants de la contrée dans laquelle se trouvait le monument, l'origine du grand texte et comment il a été rédigé d'abord en argen, c'est à dire en perse : *Tippiwas dahicihki yudda arriyava appu satta inni senri* ..... *Kudda hu tizabapafarakha vashi tippiwas ammeni dahiyahus varrida ativa hu rogaya tassunos jatapis*, « J'ai fait l'inscription d'autre part en langue argenne, telle qu'il n'en existait pas de semblable jusqu'alors ..... et je l'ai distribuée; et j'ai envoyé l'inscription ci-dessous dans toutes les provinces pour que le peuple en ait connaissance. »

Dans les passages où il est question de la ville de Rhages de



sept ans de moins que les Mèdes, et après qu'ils eurent exercé pendant ce temps l'autorité sur l'Asie, ils furent supplantés par les Parthes, peuple jusqu'alors inconnu et leur sujet : Τοῖς ἔσχατος ἀρχαῖς οὗ διαβ' ἐπ' ἡλλορα χρόνον τὸν Μῆδων ὅτι μὴ ἐπὶ τῇ ἐξουσίᾳ δέοντα (πυλὸν γὰρ πᾶσι τὰς Περσείας), ἐς ἡμεῖς δὲ οὖν ἀποκαταστήσαντες, Παρθεναῖοι γε αὐτοὺς, ἔσχατος χρόνος καὶ ἡμεῖς ἐν τῇ πρὸς τὸν ὀρεγαστὸν, παρ' ἡμῶν ἐξ ἀρχῆς τοὺς Μακεδόνας. Il s'agit ici de la domination sur l'Asie intérieure et non de la durée totale de la monarchie d'origine macédonienne de la Syrie. L'espace de temps inférieur de sept ans seulement à la durée de l'empire des Mèdes s'étend de la conquête d'Alexandre au moment où les Parthes enlevèrent aux Séleucides la possession des contrées arrosées par le Tigre et l'Euphrate, de la Mésopotamie en un mot; la tenue du septé l'indique positivement, et ce serait à tort qu'on y chercherait autre chose. Nous avons donc affaire à deux dates bien connues, celle de 331 av. J.C. pour la conquête d'Alexandre, et celle de 153 pour la prise de Babylone par l'Assacide Mithridate I<sup>er</sup> et pour le moment où les Parthes devinrent maîtres de l'Asie au-delà de l'Euphrate. C'est entre ces deux termes que s'étend la domination de l'Asie par des princes d'origine macédonienne, durant un espace de 178 ans. Par conséquent, puisque Alexandre Polyhistor disait de l'empire des Mèdes avoir duré environ sept ans de plus, c'est que dans la pensée, et sans doute d'après Bérus, il avait subsisté pendant 185 ans. C'est le même calcul que chez Hérodote, et une semblable coïncidence est déjà, me semble-t-il une très forte présomption en faveur de l'authenticité des données recueillies par l'historien des guerres Médiques.

C'est par les extraits de Diodore de Sicile (21, 27-28, 32-35) que nous connaissons l'Histoire Médique de Ctésias. D'après le médecin d'Artaxerxès Mnémon, après 1306 ans de durée paisible et incontestée de la domination des Assyriens sur l'Asie, les Mèdes, qui pendant tout ce temps avaient docilement obéi à l'empire, se soulevèrent contre Sardanapale sous la conduite d'Arbace; détruisirent Ninive avec le concours du Chaldéen Bélésys, et forcèrent le roi d'Assyrie à se bruler vivant dans son palais. Arbace vainqueur ceint la couronne, et à partir de lui jusqu'à la conquête de Cyrus les règnes se succèdent ainsi :

}

Arbace	28 ans.
Mandaucès	50
Sosarmus	30
Artycas	50
Arbianès	22
Artæus	40
Artynès	22
Astibaras	40
Aspadas, que les Grecs appellent Astyigas	(35). Le chiffre n'est pas donné par Diodore, mais il nous a été conservé par Eusèbe.
<hr/>	
	317 ans.

Prenant pour point de départ la date de 559 av. J. C. pour la destruction de l'empire des Mèdes par Cyrus, il est facile de procéder en remontant de règne en règne et d'établir ainsi par rapport à l'ère chrétienne les époques de ce système chronologique :

Avènement d'Aspadas	594 av. J. C.
Astibaras	634.
Artynès	656.
Artæus	696.
Arbianès	718.
Artycas	768.
Sosarmus	798.
Mandaucès	848.
Arbace	876.

C'est une histoire absolument différente de celle d'Hérodote. La durée de la monarchie y est double et les noms des rois n'ont aucun rapport. Le médecin de Crète reste fidèle à son système de présenter les choses tout autrement que l'historien d'Halicarnasse.

Entre les deux autorités, il n'y a pas d'hésitation possible. A mesure que nous pénétrons dans la connaissance des annales indigènes de l'antique

Orient; nous voyons grandir la valeur des informations d'Hérodote et l'idée que l'on doit se faire de son esprit critique, déguisé sous une apparente naïveté. En revanche, tout crédit des récits de Ctésias disparaît. Nous constatons avec certitude que son histoire assyrienne n'est qu'un tissu de fables misérables, sans aucun fondement réel. Son histoire des Perses elle-même, où il pouvait pourtant être mieux informé, contient des erreurs monstrueuses. Quant à son récit des annales des Mèdes, le peu de fragments qu'on en possède outre la liste des rois ne présente pas un caractère moins fabuleux que ce qu'il disait de l'Égypte. On n'y trouve que des contes enfantins, comme celui de la grande de Bêlérys pour enlever le bucin de Ninive caché sous les cendres du bucher de Sardanapale (Diod. Sic. II, 28) et celui de Larina, reine des Saces ou Scythes d'Asie (Diod. Sic. II, 34; Nicol. Damasc. fr. 12, ed. C. Müller), ou des légendes d'un caractère purement mythologique, comme celle du chasseur Parsondas, qui reproduit l'androgynisme de Sardanapale (Nicol. Damasc. fr. 10) et dont la colère amène une guerre terrible entre les Mèdes et les Cadusiens (Diod. Sic. II, 33).

Mais ce ne sont pas seulement la crédibilité plus grande d'Hérodote et les fables dont était remplie l'histoire des Mèdes par Ctésias, qui doivent faire considérer le système du fils de Xypès comme ayant seul une valeur sérieuse. Si l'on étudie plus attentivement la question, l'on arrive à se convaincre que la chronologie médique de Ctésias, qui a donné lieu à tant de conjectures de la part d'hommes éminents, ne méritait pas la peine qu'on a prise pour chercher à lui faire une place dans l'histoire; qu'elle est une pure fiction, forgée par un audacieux faussaire d'après la liste d'Hérodote, quand celle-ci était altérée déjà par l'inversion que je signalais tout à l'heure entre les chiffres des règnes de Déjocès et de Phraorte.

C'est Volney (Chronologie d'Hérodote, chap. VIII) qui a le premier discerné et mis en lumière le fait, que M. George Rawlinson a achevé de démontrer (p. 406, note 6 du tome I<sup>er</sup> de sa traduction anglaise d'Hérodote). En effet l'analyse de la liste royale de Ctésias y montre les mêmes chiffres de règnes se répétant tous à deux reprises et dans le même ordre réciproque, à l'exception du dernier qui est seul. La liste des huit premiers rois n'est donc en réalité que le doublement d'une liste de quatre règnes. Et les chiffres qui ont été ainsi répétés pour doubler la durée de la monarchie, sont identiquement les mêmes que ceux d'Hérodote, dans le même

ordre, avec la même intervention entre deux d'entre eux; ils lui ont donc été certainement empruntés. Nous pouvons même ici compléter la démonstration, qui sous la plume de Volney présentait encore une lacune. En effet ce devant ne trouvait pas dans Hérodote de chiffre correspondant aux 28 ans d'Arbae, qui se répètent parallèlement dans les 30 ans de Sosarmus, tandis que nous nous rendons parfaitement compte de son origine, maintenant que nous avons reconnu que dans la pensée du père de l'histoire le temps d'anarchie avant Déjocès avait été d'environ 35 ans.

Nous rendrons plus sensible le procédé de formation de la liste de Ctésias au moyen d'un tableau où nous la séparons, à l'exemple de Volney, en ses deux séries parallèles, sorties du doublement de la liste première, et où nous la mettons en regard de celle d'Hérodote :

Hérodote :		Ctésias :			
Anarchie	35 ans.	Arbae	28 ans.	Sosarmus	30 ans.
Déjocès	53.	Mandaneès	50.	Artycas	50.
Phraorte	22.	Artynès	22.	Arbianès	22.
Cyaxare	40.	Artibaras	40.	Artæus	40.
Atyage	35.	Aspadas	35.		

Les légères différences que présentent entre elles les deux reproductions du premier chiffre portent elles-mêmes l'empreinte de la main du faussaire. Rien de plus fréquent en effet que de voir les auteurs de pareilles forgeries introduire quelques variations de ce genre dans la reproduction du document sur lequel ils travaillent, dans l'espoir de mieux déguiser la falsification et de donner une apparence plus historique à leurs fictions.

Volney a très bien expliqué les motifs du doublement de la liste des rois de Médie dans Ctésias, et les raisons qu'il en indique montrent que c'est bien l'œuvre personnelle de cet auteur, que c'est sur lui que doit en retomber la responsabilité devant la critique. « Quel a pu, dit-il, être le motif de Ctésias de nous forger ces faux calculs ? Après avoir beaucoup cherché, il nous a semblé en découvrir la raison dans son fragment sur la prise de Troie (Diod. Sic. II, 22). Il y dit que, selon les calculs des Assyriens, la guerre de Troie avait eu lieu sous le roi Teutamius, 306 ans avant la mort de Sardanapale. Si Ctésias eût admis le système d'Hérodote, cette date eût placé la prise d'Ilium vers l'an 1023 avant notre ère, et cela eût trop choqué les opinions reçues dans

la Grèce. L'une de ces opinions, suivie depuis par Eratosthène, Apollodore et Denys d'Halicarnasse, était que la prise de Troie avait eu lieu en une année correspondante à notre année 1183 ou 1184 av. J. C. Ctesias, habitué à flatter les satrapes, ne voulait pas heurter les savants; il l'arrangea de manière à obtenir précisément ce résultat. Car les 306 ans des Assyriens, joints aux 317 des Mèdes, font 623, lesquels, ajoutés aux 560 (559), époque de Cyrus, font juste 1183 (1182) ans, comme Eratosthène l'écrivit cent-cinquante ans après Ctesias. Cette coïncidence parfaite n'est-elle pas frappante et décisive ?

De même que Ctesias de cinq règnes en a fait neuf au moyen d'un doublement systématique, de même il a composé à sa fantaisie une partie des noms qu'il a donnés à ces neuf rois. Il en est d'abord un purement grec, Zwsappos, qui est manifestement de son invention, comme les noms grecs qu'il a aussi introduits dans sa liste des rois assyriens. On discerne aussi du premier coup d'œil qu'Apobarys n'est qu'une reproduction altérée d'Apbarys, auquel il correspond dans la série parallèle, et qu'Apbarnas, Apbarys et Apbarnos sont des variations du médecin de Crète sur un seul et même type originaire.

Mais ce départ fait, reste une liste de cinq noms, qui ont une physionomie parfaitement iranienne, dont on peut retrouver avec certitude la forme indigène, et qui, par suite, ne paraissent pas pouvoir être regardés comme fictifs :

Apbarys — qui est manifestement Arbatha, forme perse correspondant régulièrement au sanscrit अर्भक, « petit. »

Mardavarys — perse Māndavakha ou Mādayakha, « doux. »

Apbarys ou Apbarnos — deux formes également acceptables en perse, dérivant de la même racine et ayant le même sens de « grand, » Artuniya ou Artayus.

Apbarnas — nom évidemment formé en bara. Si ce nom n'était pas sans doute un peu altéré, comme nous le verrons plus loin, il aurait fait penser à un mot connu de la langue perse, Artibara, « le porteur de lance. » Le dernier est, dans l'inscription détachée n° 1 de Nakch-i-Roustam, le titre de la fonction que remplissait après du roi Darius Gobryas (Gaubarava), le fils du vaincu de Marathon.

Apbarnos — perse Abratha, « le cavalier. »

Cette liste de cinq noms, que Ctesias a amplifiée pour la porter à neuf,



n'est certainement pas inventée par lui; elle porte en elle-même le cachet de l'authenticité, et il a dû la puiser dans quelque document réellement indigène.

Mais d'un autre côté les noms de la liste d'Hérodote n'ont pas un caractère moins authentique. Ils sont aussi parfaitement iraniens et même spécialement mides, et la forme originale s'en rétablit avec certitude:

Dyioxys — Dahyāntka, « l'homme du pays. »

Frabóllys — Fravartis, « le protecteur, » nom que l'inscription de Behistoun donne comme celui d'un prétendant Mède que vainquit Darius.

Kvaζa'oyys — Uvakhshatarra, comparatif d'un mot uvakhsha dont le sens est assez difficile à déterminer; mais dans tous les cas l'inscription de Behistoun cite à plusieurs reprises ce nom comme celui d'un roi de Médie antérieur et bien connu. Nous aurons à examiner plus loin si on a voulu y parler du Gyaxare d'Hérodote ou de l'autre Gyaxare, que Xénophon présente comme le fils d'Aspyage.

Aslváoyys — Azidahāta, « le serpent qui mord; » la forme originale de ce nom et la signification sont formellement données par Moïse de Chorène: I, 25 et 29.

Comment expliquer ce phénomène de deux listes de noms de rois absolument différentes et pourtant présentant toutes deux dans la forme même des noms un caractère égal d'authenticité, qui ne permet pas de douter qu'elles émanent de sources indigènes? La plupart des érudits modernes, comme Heeren, Halan (*Analysis of chronology*, t. III, p. 84 et suiv.), Clinton (*Fasti hellenici*, t. I, p. 261) et M. Dickenson (*Journal of the Royal Asiatic Society*, t. VIII), ont émis la conjecture que ces listes représentent deux séries de princes qui auraient régné parallèlement dans des lieux différents. Cette conjecture est-elle admissible? Je ne saurais le dire encore à ce point de mon étude, mais je crois que nous pourrions peut-être trouver la clef du problème en étudiant les données nouvelles que la lecture des inscriptions assyriennes apporte sur l'histoire des Mides.

## II.

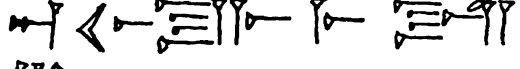
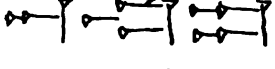
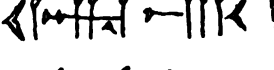

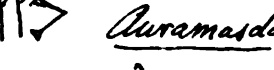
Avant d'aller plus loin, et pour l'intelligence même des documents que nous avons à étudier, je dois essayer d'établir d'abord une distinction qui me paraît certaine et indispensable à faire, et sur laquelle on n'a pas, me semble-t-il, assez insisté jusqu'à ce jour: c'est la distinction entre la nation des Mèdes et la masse des habitants de la Médie. En effet, comme nous le verrons ressortir des indications que je m'efforcerai de mettre en lumière, si la nation des Mèdes a donné son nom au pays quand une fois elle en a été maîtresse, si elle l'a aussi donné à l'empire qu'elle s'est formé ensuite, soit un grand nombre de nations étrangères, elle n'a jamais été dans la Médie proprement dite qu'une aristocratie conquérante, une minorité dominatrice, régnant au-dessus d'une population plus nombreuse et soumise, qui appartenait à une toute autre race. Les Mèdes, en tant que cette aristocratie dominatrice, sont des Aryens; leur empire était arien, et tous à rapport la substitution des Perses aux Mèdes dans la direction de cet empire n'a été qu'un changement de dynastie dans un Etat resté essentiellement le même. Mais la Médie proprement dite, même au temps où elle était gouvernée par cette nation arienne, resta toujours un pays touranien par le fond et la majorité de sa population.

Le caractère arien du peuple des Mèdes propres est un fait admis aujourd'hui de tous les savants, et qui repose sur les preuves les plus solides: voy. entre autres; H. Rawlinson, Memoir on the Persian cuneiform inscriptions, dans le Journal of the Royal Asiatic Society, t. X, 3<sup>e</sup> part., p. 292; George Rawlinson, p. 401 et suiv. du tome I<sup>er</sup> de la traduction anglaise d'Herodote. Le père de l'histoire dit formellement que les Mèdes s'appelaient eux-mêmes *Ἀριοι*: Herodot. VIII, 62; et les écrivains arméniens leur donnent toujours le nom d'*Αριδι*: *Not. Chorea.* I, 28, voy. Quatremère, Histoire des Mongols, t. I, p. 241, note 76. Mais ils n'appartenaient pas seulement à la race arienne; dans cette race ils se rattachaient au rameau iranien et présentaient avec les Perses des affinités ethniques tellement étroites qu'on ne saurait douter qu'à l'origine ils aient formé seulement deux tribus d'une même nation. Strabon (XV, p. 737) dit d'après Hérodote, bien à portée d'être exactement renseigné sur ce sujet, que les langages des Mèdes, des Perses et des Carmaniens étaient identiques. Et ceci est confirmé par tous les noms propres de Mèdes des hautes classes; conservés soit dans les inscriptions cunéiformes

des Achéménides, soit dans les historiens classiques, lesquels appartiennent sans exception à l'idiome perse le plus pur : voy. Oppert, *des inscriptions des Achéménides*, p. 103 et suiv. Cette parenté de race, d'origine et de langue explique la facilité avec laquelle les Mèdes, ceux du moins de la classe aristocratique et militaire — car il y eut au contraire entre les deux peuples un antagonisme religieux dont j'aurai à m'occuper plus loin — fusionnèrent avec les Perses après la conquête de Cyrus et furent admis sur le même pied qu'eux dans les plus hautes fonctions de l'empire, d'où étaient exclus les autres étrangers : voy. George Rawlinson, p. 402, note 7, du tome I<sup>er</sup> de la traduction d'Hérodote. Elle ne remonte pas moins de l'identité de costume entre les Mèdes et les Perses, signalée par Hérodote : I, 135; VII, 62; de la formule officielle, plusieurs fois répétée dans le livre de Daniel, « conformément aux lois des Mèdes et des Perses » : Dan. VI, 8, 12 et 15; du rang d'honneur attribué à la Médie en tête de la liste des provinces de l'empire dans tous les documents d'un caractère officiel : Hérodote. VII, 62; Inscri. de Behistoun, Oppert, p. 24; Inscri. de Nakch-i-Roustam, Oppert, p. 248. Ainsi se justifie dans une certaine mesure l'emploi que les Grecs ont fait des expressions de « Mèdes, Médisme, Guerres Médiques, » en parlant des attaques de la monarchie perse contre leur indépendance : Hérodote. I, 163; IV, 165 et 197; VI, 64; Thucyd. I, 14, 18, 23; Æschyl. *Pers.* v. 787; Christoph. *Lysistrat.* v. 615; *Thesmophor.* v. 316; *Rep.* v. 108.

Mais d'un autre côté l'existence d'un fond de population touranienne en Médie, y formant la majorité des habitants, ne peut pas d'avantage être révoquée en doute. La constatation du caractère touranien de la langue dans laquelle est conçue la seconde rédaction de toutes les inscriptions officielles des monarques Achéménides, rétablit désormais certain des belles recherches de M. Westergaard, de son même, cher Monsieur, et de M. Morris, n'a aucunement infirmé les arguments décisifs, tirés principalement de la place particulièrement honorable donnée au texte de cette langue, immédiatement après le texte perse et avant le texte assyro-babylonien, qui dès les premières études sur ces monuments avait fait regarder cet idiome comme celui de la Médie. Mais ce n'était pas l'idiome de l'aristocratie aryenne, dont le langage était identique à celui des Perses, et à laquelle par conséquent le texte, perse s'adressait aussi bien qu'aux descendants des compagnons de Cyrus; ce ne pouvait être que celui du peuple soumis à cette aristocratie.

Pour quiconque étudie comparativement les trois rédactions sassanides de la grande inscription de Behistoun, il ne peut pas être douteux que la langue de la seconde rédaction — cette langue que je continue à appeler avec vous médique, repoussant le nom de scythique proposé par les savants anglais — n'ait été la langue même du pays où l'inscription a été gravée, celle que l'on parlait généralement dans le canton de la Médie auquel le mont Bagistan avait donné son nom. Le sculpteur a pris en effet pour le texte de la seconde rédaction des soins beaucoup plus grands que pour les deux autres, parce que c'était celui que le peuple devait lire. Il a apporté à sa correction une attention spéciale, et dans un endroit il a effacé, puis gravé à nouveau, tout un passage fautif, ce qu'il ne s'est donné la peine de faire ni pour le texte perse ni pour le texte babylonien : voy. George Rawlinson, p. 429, note 8, du tome I<sup>er</sup> de la traduction d'Herodote.

Dans cette version seule nous voyons ajoutées aux expressions, fidèlement traduites, du texte prototype en langue perse, quelques explications destinées à éclairer le lecteur, explications que ne présente pas la version babylonienne, la moins soignée de toutes, parce qu'elle ne s'adressait pas aux habitants du pays et ne figurait là qu'en vertu d'un usage officiel. C'est, entre autres, la curieuse glose jointe dans plusieurs passages au nom d'Ahuramazda :      Auramasda annap Arriyaman, a Ahuramaz--das, le dieu des Argens. » (Col. 3, l. 77 et 79).

C'est seulement dans l'idiome de la version touranicque, sans correspondant en perse ni en babylonien, qu'est conçue l'inscription supplémentaire désignée par la lettre L dans la publication de M. Norris, où le roi explique spécialement aux habitants de la contrée dans laquelle se trouvait le monument, l'origine du grand texte et comment il a été rédigé d'abord en aryen, c'est à dire en perse : Tippivas dahieiikki yudda arriyava appu satta inni senri ..... Kudda hu tizabapaxaraka vanni tippivas amnoni dahiyahus varrida ativa hu rogaya tassunos jatapis, « J'ai fait l'inscription d'autre part en langue aryenne, telle qu'il n'en existait pas de semblable jusqu'alors ..... et je l'ai distribuée; et j'ai envoyé l'inscription ci-dessous dans toutes les provinces pour que le peuple en ait connaissance. »

Dans les passages où il est question de la ville de Rhages de

Médie (table II, §. 13 et table III, §. 1 du texte perse) le perse dit 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶  
𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶  
Ragâ nâmâ dahyâus Mâdaiy, « Rhagae, contrée ainsi nommée en Médie, » la  
seconde version met purement et simplement 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶  
Rakhan, sans autre  
explication, le nom étant trop connu de ceux à qui cette version s'adressait pour avoir  
besoin de commentaires, preuve décisive que c'étaient des Mèdes. De même, quand il  
s'agit du canton d'Autiyârâ sur la frontière de l'Arménie et de la Médie, le texte  
perse dit 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶  
𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶  
Autiyârâ nâmâ  
dahyâus Arminaiy, et le texte touranien seulement 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶  
𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶  
latin Autiyarus yesin, « le canton  
« nommé Autiyârâ, » sans le croire obligé à en déterminer la position, considéré comme tel  
de tous les lecteurs.

C'est enfin dans deux localités de la Médie, à Chillik, au sud du  
lac d'Ouroumiak, et dans le défilé de Kêlêschin, que les voyageurs signalent les seules  
inscriptions connues qui soient tracées exclusivement avec les caractères et dans la langue  
de la seconde version des textes trilingues des Achéménides : Spiegel, *Grân*, p. 34.

L'existence des deux éléments, aryen et touranien, dans la population  
de la Médie à l'époque des Achéménides, leur situation réciproque et leur proportion sur  
l'ensemble des habitants du pays, ressortent, du reste, de la façon la plus nette d'un  
important et célèbre passage d'Hérodote : I, 101. Il dit en effet que les Mèdes se  
divisaient en six jévsâ, les Buses, les Parétacéniens, les Struchates, les Arizantes, les  
Budians et les Mages. À part les Ταρπαρυοί ou nomades, perse *parait akâ*, qui  
habitaient un canton distinct, signalé par tous les géographes classiques (Strab. XI, p.  
522 et 524; Diod. Sic. XIX, 34; Arrian. *Exped. Alex.* III, 19; Plin. *Hist. nat.* VI, 26  
et 27; Ptol. VI, 4, 3; Steph. Byz. v. Ταρπαρυα) et situés le long des frontières de la  
Perse, où ils vivaient encore au temps de Strabon d'une vie errante, redoutés de leurs  
voisins pour leurs brigandages, ces noms ne correspondent à aucune division ethnique  
connue d'autres auteurs. Nous y voyons figurer les Mages, qui ne constituaient pas une  
peuplade particulière, mais — nous le savons par l'accord unanime des témoignages —  
étaient répandus dans toute la Médie à l'état de caste sacerdotale. Il faut donc en  
conclure que les jévsâ d'Hérodote ne sont pas des tribus ou des peuplades ayant

chacune son district, comme les tribus qu'il signale plus loin chez les Perses (I, 125), mais des classes de la population, presque des castes, et que le mot de tribu ne peut s'y appliquer qu'avec son sens grec ou romain, indiquant les divisions des habitants d'une même cité.

Les noms rapportés par Hérodote appartiennent à la langue perse; la forme n'en est aucunement altérée, et il est facile de reconnaître, comme l'a déjà montré M. Oppert (*Études assyriennes*, p. 171), que ces appellations caractérisent l'origine ou la manière de vivre de chaque *yéva*.

Borsai — « autochtones, » perse *buza*, sanscrit *b'ūg'a*.

Σπούγες — « habitants des tentes, » perse *c'atrauatis*, sanscrit *c'atratat*.

Ἀριγάρτοι — « de la race des Aryas, » perse *ariyazanta*, sanscrit *ariyaz'anta*.

Βούδοι — « tenanciers du sol, » perse *būdiya*.

Μαγγοί — « grands, » perse *magus*, sanscrit *māha*.

Puisqu'une des classes de la population, un des *yéva* d'Hérodote, s'intitulait spécialement et pour se distinguer des autres « race des Aryas, » il est évident que c'est que le reste de la population n'était pas de cette race; et l'existence d'une race différente, plus anciennement en possession du sol et qui y était restée attachée, n'est pas moins formellement indiquée par le nom spécial d'autochtones, « donné à une autre classe. Ainsi l'étude de la nomenclature des *yéva* médiques dans Hérodote vient encore confirmer ce que j'avais cru voir ressortir des considérations précédentes.

Il me paraît difficile d'admettre que les Aryas, devenus les dominateurs de la Médie, aient pu donner le nom particulier de « grands » à une tribu qui n'aurait pas appartenu à la race conquérante. Dès lors il me semble que l'on discerne clairement la division ethnique des classes ou *yéva* signalés par Hérodote dans la nation mède.

D'abord deux tribus aryennes et dominantes, l'une guerrière et l'autre sacerdotale:

*Ariyazanta,*  
*Magus.*

Puis, au dessous de celles-ci, quatre tribus soumises, appartenant à la vieille race du pays antérieure à la conquête, c'est à dire touraniennes, constituant le fond de la population rurale et divisées en deux groupes, les agriculteurs sédentaires,











historique. C'est le temps de la chute de la première dynastie assyrienne, de l'avènement de Bel-Kat-irassu et de sa dynastie, ainsi que des débuts de la puissance extérieure de celle-ci. Lorsque les récits de guerres et d'exploits recommencent, nous trouvons la nouvelle dynastie de Bel-Kat-irassu entrée dans la voie des conquêtes et en possession d'un développement de domination extérieure au moins égal à celui des Sassanides à leur plus brillante époque. Des campagnes victorieuses de Tuklati-Samdan II, vantées par son fils mais malheureusement sans détails précis, ont eu lieu, et celles d'Assur-nasir-pal commencent. C'est surtout du côté du Nord et de l'Est que les Assyriens de cette époque ont été déjà bien au-delà des limites où s'arrêtaient leurs ancêtres. Des armes à la main, ils ont parcouru ou en peu d'années vont achever de parcourir toute l'étendue de l'Arménie et de la Mésopotamie, annexant ces pays par des liens plus ou moins étroits à leur empire.

Nous avons l'histoire détaillée des campagnes des deux grands rois guerriers de cette époque, Assur-nasir-pal et Salmanassar IV, pour le premier dans l'énorme inscription du monolithe du temple de Samdan à Nimroud (Kalchauer): W. A. I. i, 18-26, pour le second sur la stèle encore inédite des sources du Tigre, rapportée au Musée Britannique, sur l'obélisque du palais de Nimroud (Layard, 88-97) et sur les saurcamps du même palais (L. 14, 15 et 16); quant aux premières années de leur successeur Samsi-Adin III, elles sont racontées dans la grande stèle conservée à Londres (W. A. I. i, 29-31). En combinant les données contenues dans ces récits militaires, on arrive à reconstituer d'une manière assez complète le tableau de la géographie et de l'éthnographie des pays au nord et à l'est de l'Assyrie dans le IX<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne.

L'état politique et la distribution des races en Arménie est dès lors à peu près ce que nous le retrouverons à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle et au VII<sup>e</sup>, du temps de Sar-gukin et de ses successeurs. La contrée de Ma'iri continue à être divisée en un grand nombre de petites principautés, presque toutes touraniennes, ayant chacune son roi particulier. Bien que les révoltes y soient encore fréquentes, la soumission de cette contrée tend à devenir chaque jour plus étroite, et déjà certains districts, tels que celui d'Amid, l'Amida des géographes classiques, la Diarbekir de nos jours, sont réunis à l'Assyrie et gouvernés par des satrapes assyriens, au lieu d'avoir des rois nationaux. Dans l'Arménie proprement dite existent plusieurs États indépendants,

quelques-uns extrêmement petits, d'autres plus importants et dont la situation géographique peut se déterminer avec certitude. Les derniers sont ceux :

de Vanna (𐎶𐎵 𐎶𐎵 𐎶𐎵 𐎶𐎵 𐎶𐎵 𐎶𐎵 𐎶𐎵 𐎶𐎵 𐎶𐎵 𐎶𐎵 ou 𐎶𐎵 𐎶𐎵 𐎶𐎵 𐎶𐎵 𐎶𐎵 𐎶𐎵 𐎶𐎵 𐎶𐎵),

qui a gardé de nos jours le nom de Van; je l'identifie avec le pays arménien de 𐎶𐎵𐎶𐎵 dans la Bible (Jerem. L1, 27) et le Miriās de Nicolas de Damas (cf. Joseph. Ant. Jud. I, 3, 6), par la permutation si habituelle de m et de b ou v, d'autant plus que l'orthographe assyrienne peut se lire Manna aussi bien que Vanna;

de Musasir (𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 ou 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 - 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵), l'Armina des géographes classiques (Ptol. V, 13, 13), sur la rive septentrionale du lac de Van;

du mont Mildis (𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 ou 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵), dans le groupe de montagnes où s'élève aujourd'hui Erzeroum;

de Milid ou Milidda (𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 ou 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 - 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵), la Mélitène des Grecs et des Romains (Strab. II, p. 125; XII, p. 368; Plin. VI, 3; Ptol. V, 7, 5; Procop. De aedific. III, 5; Euseb. Hist. eccl. V, 5).

Mais le plus roculé et en même temps le plus important de ces Etats arméniens, celui qui exerçait dès lors une véritable suprématie sur tous les autres, était le royaume d'Urti ou Arrarti (𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 ou 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 - 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵), c'est à dire de l'Ararat. Dans ma seconde lettre je donnerai la liste déjà nombreuse de ceux que l'on connaît jusqu'à présent parmi ces rois d'Urti, dont les derniers, devenus souverains directs de la ville et du pays de Van, y ont laissé des monuments de leur puissance. L'étude des noms de provinces, de villes, d'hommes et de dieux de l'Arménie contenus dans les inscriptions assyriennes, et celle de la langue des inscriptions indigènes, prouvent qu'au IX<sup>e</sup> siècle et jusqu'au VII<sup>e</sup> le peuple des Arméniens proprement dits n'avait pas encore fait son apparition dans ce pays, qu'il était exclusivement habité par une population primitive, apparentée aux Géorgiens et à certaines races subsistant encore dans le Caucase, population à laquelle s'était déjà superposé et mêlé dans une certaine proportion un élément aryan, mais tout à fait différent des Arméniens, dont l'influence a marqué son empreinte manifeste dans la langue des inscriptions cunéiformes de Van. Au reste, je reviendrai en

détail sur cette question dans ma seconde lettre.

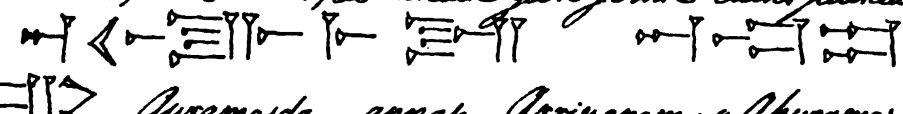
Dans les pays qui furent plus tard l'Assyriatène, la Sagarie et la Médie propre, nous ne voyons encore au IX<sup>e</sup> siècle que des populations purement touraniennes, chez lesquelles tous les noms de pays, de lieux et de personnes se rattachent à la langue médique touranienne de la seconde rédaction des inscriptions achéménides ou à des dialectes étroitement apparentés avec elle, sans aucune trace de mélange d'élément aryen. Le premier plan des États que les Assyriens rencontraient dans cette direction, ceux qui leur étaient limitrophes, se composent à cette époque des suivants :

1° Zamua ou Mazamua ( $\Delta \Delta \text{ff} \text{---} \Delta \Delta \text{ff}$  ou  $\Delta \Delta \text{ff} \text{ff}$  — les deux formes s'échangent — immédiatement au nord du district assyrien d'Arbaga (l'Assapachitis de la géographie classique), s'étendant depuis la partie supérieure du cours du fleuve Tabu-antou ou Lycus, à l'est, jusqu'au pays de Kilzi appartenant à la contrée de Ma'iri, à l'ouest.

2° Xubuškia ou Xubuskia ( $\Delta \Delta \text{---} \text{ff} \text{ff} \text{---} \Delta \Delta \text{ff} \text{ff}$  ou  $\Delta \Delta \text{---} \text{ff} \text{ff} \text{---} \Delta \Delta \text{ff} \text{ff}$ ), où les armées venues de l'Assyrie pénétraient en franchissant le Tab supérieur ou Lycus (Obélisque de Nimroud, l. 160 : d. 96); ce pays embrassait toute la chaîne du mont Choathras, séparé du lac dit aujourd'hui d'Ouroumiah par le pays de Kilzan ( $\Delta \Delta \text{ff} \text{ff}$ ); vers le nord il s'étendait jusqu'à toucher les deux pays de Vanna (voy. la campagne racontée sur l'obélisque de Nimroud, l. 159-174 : d. 96 et 97) et de Musajir (campagne racontée sur l'obélisque de Nimroud, l. 174-190 : d. 97).

3° Namri ( $\Delta \Delta \text{---} \text{ff} \text{ff} \text{---} \Delta \Delta \text{ff}$ ), commençant à la rive gauche du Tab inférieur ou Caprus (Obélisque de Nimroud, l. 93-95 : d. 92) et occupant toute la partie septentrionale du mont Zagros (voy. ce que j'en ai déjà dit dans la Leitfchr. für Egypt. Sprach. und Alterthumskunde, 1870, p. 50). À l'époque dont je vous parle le peuple des Namri s'étendait fort avant dans l'Est. Tous les rois mentionnés sur les monuments portent des noms purement assyriens, et on pourrait voir avec une grande vraisemblance dans ce peuple un débris de l'antique extension des Nemrodites ou Kouschites de Chaldée (Genes. X, 8-12). On trouverait même un argument de quelque valeur pour les rattacher à ces

Pour quiconque étudie comparativement les trois rédactions recueillies de la grande inscription de Behistoun, il ne peut pas être douteux que la langue de la seconde rédaction — cette langue que je continue à appeler avec vous médique, repoussant le nom de scythique proposé par les savants anglais — n'ait été la langue même du pays où l'inscription a été gravée, celle que l'on parlait généralement dans le canton de la Médie auquel le mont Bagistan avait donné son nom. Le sculpteur a pris en effet pour le texte de la seconde rédaction des soins beaucoup plus grands que pour les deux autres, parce que c'était celui que le peuple devait lire. Il a apporté à sa correction une attention spéciale, et dans un endroit il a effacé, puis gravé à nouveau, tout un passage fautif, ce qu'il ne s'est donné la peine de faire ni pour le texte perse ni pour le texte babylonien : voy. George Rawlinson, p. 429, note 8, du tome I<sup>er</sup> de sa traduction d'Herodote.

Dans cette version seule nous voyons ajoutées aux expressions, fidèlement traduites, du texte prototype en langue perse, quelques explications destinées à éclairer le lecteur, explications que ne présente pas la version babylonienne, la moins soignée de toutes, parce qu'elle ne s'adressait pas aux habitants du pays et ne figurait là qu'en vertu d'un usage officiel. Telle est, entre autres, la curieuse glose jointe dans plusieurs passages au nom d'Ahuramazda :  Auramasda annap Arriyanam, « Ahuramazda, le dieu des Aryens. » (Col. 3, l. 77 et 79).

C'est seulement dans l'idiome de la version touranienne, sans correspondant en perse ni en babylonien, qu'est conçue l'inscription supplémentaire désignée par la lettre L dans la publication de M. Morris, où le roi explique spécialement aux habitants de la contrée dans laquelle se trouvait le monument, l'origine du grand texte et comment il a été rédigé d'abord en aryen, c'est à dire en perse : Tippivas dahiekkhi yudda arriyava appa sassa inni senni ..... Kudda hu tizabapafarakka vanni tippivas amneni dahiyahus varrida ativa hu rogaya tassunos patapis, « J'ai fait l'inscription d'autre part en langue aryenne, telle qu'il n'en existait pas de semblable jusqu'alors ..... et je l'ai distribuée; et j'ai envoyé l'inscription ci-dessous dans toutes les provinces pour que le peuple en ait connaissance. »

Dans les passages où il est question de la ville de Rhagae de

Médie (table II, §. 13 et table III, §. 1 du texte perse) le perse dit 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶  
𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶  
Ragā nāmā dahyāus Mādaiy, « Rhagae, contrée ainsi nommée en Médie, » la  
seconde version met purement et simplement 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 Rakhkan, sans autre  
explication, le nom étant trop connu de ceux à qui cette version s'adressait pour avoir  
besoin de commentaires, preuve évidente que c'étaient des Mèdes. De même, quand il  
s'agit du canton d'Autiyārā sur la frontière de l'Arménie et de la Médie, le texte  
perse dit 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶  
𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶  
Autiyārā nāmā  
dahyāus Arminaiy, et le texte touranien seulement 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶  
𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎡𐎹𐎶  
« nommé Autiyārā, » sans se croire obligé à en déterminer la position, considérée comme telle  
de tous les lecteurs.

C'est enfin dans deux localités de la Médie, à Chilik, au sud du  
lac d'Ouroumiak, et dans le défilé de Kêlêschin, que les voyageurs signaient les seules  
inscriptions connues qui soient tracées exclusivement avec les caractères et dans la langue  
de la seconde version des textes trilingues des Achéménides : Spiegel, *Erân*, p. 34.

L'existence des deux éléments, aryen et touranien, dans la population  
de la Médie à l'époque des Achéménides, leur situation réciproque et leur proportion sur  
l'ensemble des habitants du pays, ressortent, du reste, de la façon la plus nette d'un  
important et célèbre passage d'Hérodote : I, 101. Il dit en effet que les Mèdes se  
divisaient en dix jérsa, les Buses, les Parétacaniens, les Struchates, les Arizantes, les  
Budians et les Mages. À part les *Tapaxaxvoï* ou nomades, perse *parait akā*, qui  
habitaient un canton distinct, signalé par tous les géographes classiques (Strab. XI, p.  
522 et 524; Diod. Sic. XIX, 34; Arrian. *Exped. Alex.* III, 19; Plin. *Hist. nat.* VI, 26  
et 27; Ptol. VI, 4, 3; Steph. Byz. v. *Tapai'laia*) et situés le long des frontières de la  
Perse, où ils vivaient encore au temps de Strabon d'une vie errante, redoutés de leurs  
voisins pour leurs brigandages, ces noms ne correspondent à aucune division ethnique  
connue d'autres auteurs. Nous y voyons figurer les Mages, qui ne constituaient pas une  
peuplade particulière, mais — nous le savons par l'accord unanime des témoignages —  
étaient répandus dans toute la Médie à l'état de caste sacerdotale. Il faut donc en  
conclure que les jérsa d'Hérodote ne sont pas des tribus ou des peuplades ayant

chacune son district, comme les tribus qu'il signale plus loin chez les Perses (I, 125), mais des classes de la population, presque des castes, et que le mot de tribu ne peut s'y appliquer qu'avec son sens grec ou romain, indiquant les divisions des habitants d'une même cité.

Les noms rapportés par Hérodote appartiennent à la langue perse; la forme n'en est aucunement altérée, et il est facile de reconnaître, comme l'a déjà montré M. Oppert (*Études assyriennes*, p. 171), que ces appellations caractérisent l'origine ou la manière de vivre de chaque *yéva*.

Boussai — « autochthones, » perse *buja*, sanscrit *b'ug'a*.

Spouyates — « habitants des tentes, » perse *c'atrauakis*, sanscrit *c'atruvat*.

'Aryarboi — « de la race des Aryas, » perse *ariyaz'antu*, sanscrit *ariyaz'antu*.

Boudoi — « tenanciers du sol, » perse *budiyâ*.

Ma'joi — « grands, » perse *magus*, sanscrit *mâha*.

Puisqu'une des classes de la population, un des *yéva* d'Hérodote, s'intitulait spécialement et pour se distinguer des autres « race des Aryas, » il est évident que c'est que le reste de la population n'était pas de cette race; et l'appartenance d'une race différente, plus anciennement en possession du sol et qui y était restée attachée, n'est pas moins formellement indiquée par le nom spécial d'« autochthones, » donné à une autre classe. Ainsi l'étude de la nomenclature des *yéva* médiques dans Hérodote vient encore confirmer ce que j'avais cru voir ressortir des considérations précédentes.

Il me paraît difficile d'admettre que les Aryas, devenus les dominateurs de la Médie, aient pu donner le nom particulier de « grands » à une tribu qui n'aurait pas appartenu à la race conquérante. Dès lors il me semble que l'on discerne clairement la division ethnique des classes ou *yéva* signalés par Hérodote dans la nation médique.

D'abord deux tribus aryennes et dominantes, l'une guerrière et l'autre sacerdotale:

































































































































































































*Ariyaz'antu,*  
*Magus.*

Puis, au dessous de celles-ci, quatre tribus soumises, appartenant à la vieille race du pays antérieure à la conquête, c'est à dire touranienne, constituant le fond de la population rurale et divisées en deux groupes, les agriculteurs sédentaires,





dans la population deux races, l'une conquérante et l'autre conquise, conservant sous le même sceptre leur existence distincte, leur langage propre, types prononcés et non fusionnés, une minorité aryenne en possession de tout le pouvoir, comme de la force guerrière, et constituée en aristocratie dominatrice, puis une majorité touranienne courbée sous le joug des Aryas, peuplant les campagnes, adonnée à la vie agricole ou pastorale; et aux diverses catégories de cette population soumise les conquérants ariens ont imposé des appellations de leur langue, indiquant leur origine ou leurs occupations.

Un dernier et précieux indice de cet état de choses résulte encore du fait que dans l'idiome touranien de la Médie, tel que nous le font connaître les inscriptions des Achéménides, tous les mots du langage politique et administratif sont directement empruntés à l'idiome arien des classes supérieures, c'est à dire au perse. Tels sont :      *sigātis*, « pouvoir, » perse *siyāti*;       *datam*, « loi, » perse *dāta*;              *parra-madaram*, « autocrate, » perse *framātār*;            *šakšabavana*, « gouverneur de province, » perse *khšathrapāva*;          *dāyaoš*, « district, » perse *dahyāus*. Il en est de même de certaines expressions religieuses, comme l'acrite                  *baltaiyahyā*, « j'ai invoqué, » perse *patiyā-vahaiy*; de quelques adjectifs exprimant des idées compliquées, comme         *baruzanam*, « multilingue, » perse *paruzana*, et              *visbazana*, « omnilingue, » perse *viçpažana*; enfin des termes qui désignent les degrés de parenté supérieurs à la simple filiation, tels que             *nuyakka*, « grand-père, » perse *nyāka*, et               *abbanuyakka*, « bis-aïeul, » perse *apanyāka*. Tous les termes d'architecture sont encore dans le même cas :                     *dakšaram*, « palais, » perse *tačāra*;        *idana*, « lieu réservé, » perse *čāna*;                *ardaišdana*, expression analogue mais dont la nuance précise nous échappe, perse *ardachāna*;                        *habadana*, « temple, » perse *apadāna*;                    *aršakinnā*, « marbre, » perse *athāngina*. Un fait pareil est toujours la preuve palpable de la conquête d'un peuple encore à demi barbare par un peuple plus avancé dans la civilisation, qui devient son maître.

Les Mèdes ariens se montrent donc à nous dans la même situation





historique. C'est le temps de la chute de la première dynastie assyrienne, de l'avènement de Bel-kat-irassu et de la dynastie, ainsi que des débuts de la puissance extérieure de celle-ci. Lorsque les récits de guerres et d'exploits recommencent, nous trouvons la nouvelle dynastie de Bel-kat-irassu entrée dans la voie des conquêtes et en possession d'un développement de domination extérieure au moins égal à celui des Descendants à leur plus brillante époque. Des campagnes victorieuses de Euklati-Samdan II, vantées par son fils mais malheureusement sans détails précis, ont eu lieu, et celles d'Assur-nasir-pal commencent. C'est surtout du côté du Nord et de l'est que les Assyriens de cette époque ont été déjà bien au-delà des limites où s'arrêtaient leurs ancêtres. Des armes à la main, ils ont parcouru ou en peu d'années vont achever de parcourir toute l'étendue de l'Arménie et de la Mésopotamie, annexant ces pays par des liens plus ou moins étroits à leur empire.

Nous avons l'histoire détaillée des campagnes des deux grands rois guerriers de cette époque, Assur-nasir-pal et Salmanu-asser IV, pour le premier dans l'énorme inscription du monolithe du temple de Samdan à Nimroud (Kalay): W. A. I. i, 18-26; pour le second sur la stèle encore inédite des sources du Tigre, rapportée au Musée Britannique, sur l'obélisque du palais de Nimroud (Layard, 88-97) et sur les sauramps du même palais (L. 14, 15 et 46); quant aux premières années de leur successeur Samsi-Bin III, elles sont racontées dans la grande stèle conservée à Londres (W. A. I. i, 29-31). En combinant les données contenues dans ces récits militaires, on arrive à reconstituer d'une manière assez complète le tableau de la géographie et de l'éthnographie des pays au nord et à l'est de l'Assyrie dans le IX<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne.

L'état politique et la distribution des races en Arménie est de là lors à que nous le retrouverons à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle et au VII<sup>e</sup>, du temps de Sar-yukin et de ses successeurs. La contrée de Na'iri continue à être divisée en un grand nombre de petites principautés, presque toutes touraniennes, ayant chacune son roi particulier. Bien que les révoltes y soient encore fréquentes, la soumission de cette contrée tend à devenir chaque jour plus étroite, et déjà certains districts, tels que celui d'Amid, l'Amida des géographes classiques, la Diaarbekir de nos jours, sont réunis à l'Assyrie et gouvernés par des satrapes assyriens, au lieu d'avoir des rois nationaux. Dans l'Arménie proprement dite existent plusieurs États indépendants,

quelques-uns extrêmement petits, d'autres plus importants et dont la situation géographique peut se déterminer avec certitude. Les derniers sont ceux :

de Vanna (𐎧𐎡 𐎶𐎵𐎶𐎶𐎶𐎶 ou 𐎧𐎡 𐎶𐎵𐎶𐎶𐎶𐎶),

qui a gardé de nos jours le nom de Van; je l'identifie avec le pays arménien de 𐎶𐎵𐎶𐎶 dans la Bible (Jerem. LI, 27) et le Mirvās de Nicolas de Damas (cf. Joseph. Ant. Jud. I, 3, 6), par la permutation si habituelle de m et de b ou v, d'autant plus que l'orthographe assyrienne peut se lire Manna aussi bien que Vanna;

de Musasir (𐎠𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶 ou 𐎠𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶 - 𐎠𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶), l'Arzaka des géographes classiques (Ptol. V, 13, 13), sur la rive septentrionale du lac de Van;

du mont Mildis (𐎠𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶 ou 𐎠𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶), dans le groupe de montagnes où s'élève aujourd'hui Erzeroum;

de Milid ou Milidda (𐎠𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶 ou 𐎠𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶 - 𐎠𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶), la Mélitène des Grecs et des Romains (Strab. II, p. 125; XI, p. 368; Plin. VI, 3; Ptol. V, 7, 5; Procop. De aedific. III, 5; Euseb. Hist. eccl. V, 5).

Mais le plus reculé et en même temps le plus important de ces Etats arméniens, celui qui exerçait dès lors une véritable suprématie sur tous les autres, était le royaume d'Urarti ou Arrarti (𐎠𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶 ou 𐎠𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶 - 𐎠𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶), c'est-à-dire de l'Ararat. Dans ma seconde lettre je donnerai la liste déjà nombreuse de ceux que l'on connaît jusqu'à présent parmi ces rois d'Urarti, dont les derniers, devenus souverains directs de la ville et du pays de Van, y ont laissé des monuments de leur puissance. L'étude des noms de provinces, de villes, d'hommes et de dieux de l'Arménie contenus dans les inscriptions assyriennes, et celle de la langue des inscriptions indigènes, prouvent qu'au IX<sup>e</sup> siècle et jusqu'au VII<sup>e</sup> le peuple des Arméniens proprement dits n'avait pas encore fait son apparition dans ce pays, qu'il était exclusivement habité par une population primitive, apparentée aux Géorgiens et à certaines races subsistant encore dans le Caucase, population à laquelle s'était déjà superposé et mêlé dans une certaine proportion un élément aryan, mais tout à fait différent des Arméniens, dont l'influence a marqué son empreinte manifeste dans la langue des inscriptions cunéiformes de Van. Au reste, je reviendrai en

détail sur cette question dans ma seconde lettre.

Dans les pays qui furent plus tard l'Assyrie, la Sagartie et la Médie propre, nous ne voyons encore au IX<sup>e</sup> siècle que des populations purement touraniennes, chez lesquelles tous les noms de pays, de lieux et de personnes se rattachent à la langue médique touranienne de la seconde rédaction des inscriptions achéménides ou à des dialectes étroitement apparentés avec elle, sans aucune trace de mélange d'élément aryen. Le premier plan des Etats que les Assyriens rencontraient dans cette direction, ceux qui leur étaient limitrophes, se composent à cette époque des suivants:



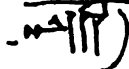
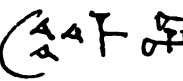
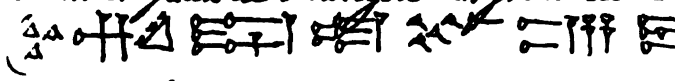
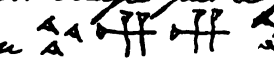
1° Lamua ou Mazamua ( $\Delta\Delta \text{ 𐎶𐎶 } \text{ 𐎶𐎶 } \text{ 𐎶𐎶 } \text{ 𐎶𐎶 }$  ou  $\Delta\Delta \text{ 𐎶𐎶 } \text{ 𐎶𐎶 } \text{ 𐎶𐎶 }$  — les deux formes s'échangent — immédiatement au nord du district assyrien d'Arbaga (l'Arzapachitis de la géographie classique), s'étendant depuis la partie supérieure du cours du fleuve Tabu-antû ou Lycus, à l'est, jusqu'au pays de Kilzi appartenant à la contrée de Ma'iri, à l'ouest.

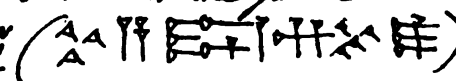
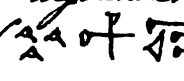
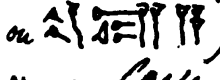
2° Xubuškia ou Xubuskia ( $\Delta\Delta \text{ 𐎶𐎶 } \text{ 𐎶𐎶 } \text{ 𐎶𐎶 } \text{ 𐎶𐎶 } \text{ 𐎶𐎶 } \text{ 𐎶𐎶 }$  ou  $\Delta\Delta \text{ 𐎶𐎶 } \text{ 𐎶𐎶 } \text{ 𐎶𐎶 } \text{ 𐎶𐎶 } \text{ 𐎶𐎶 } \text{ 𐎶𐎶 }$ ), où les armées venues de l'Assyrie pénétraient en franchissant le Tab supérieur ou Lycus (Obélisque de Nimroud, l. 160:  $\Delta$ . 96); le pays embrassait toute la chaîne du mont Choathras, séparé du lac dit aujourd'hui d'Orroumiah par le pays de Kilzan ( $\Delta\Delta \text{ 𐎶𐎶 } \text{ 𐎶𐎶 } \text{ 𐎶𐎶 }$ ); vers le nord il s'étendait jusqu'à toucher les deux pays de Kanna (voy. la campagne racontée sur l'obélisque de Nimroud, l. 159-174:  $\Delta$ . 96 et 97) et de Musasir (campagne racontée sur l'obélisque de Nimroud, l. 174-190:  $\Delta$ . 97).

3° Namri ( $\Delta\Delta \text{ 𐎶𐎶 } \text{ 𐎶𐎶 } \text{ 𐎶𐎶 } \text{ 𐎶𐎶 } \text{ 𐎶𐎶 }$ ), commençant à la rive gauche du Tab inférieur ou Caprus (Obélisque de Nimroud, l. 93-95:  $\Delta$ . 92) et occupant toute la partie septentrionale du mont Zagros (voy. ce que j'en ai déjà dit dans la Zeitschr. für Egypt. Sprach. und Alterthumskunde, 1870, p. 50). A l'époque dont je vous parle le peuple des Namri s'étendait fort avant dans l'Est. Tous les rois mentionnés sur les monuments portent des noms purement assyriens, et on pourrait voir avec une grande vraisemblance dans ce peuple un débris de l'antique extension des Nemrodites ou Kouschites de Chaldée (Genes. X, 8-12). On trouverait même un argument de quelque valeur pour les rattacher à ces





Medayis et de Magdabi. Le pays de Xarru ( ou  - ) est limitrophe de celui de Medayis, au sud (voy. la campagne racontée sur l'obélisque de Nimroud, l. 159-174 :  $\alpha$ . 96 et 97); sa position peut donc être déterminée avec confiance à l'est du lac d'Ouroumiah. On mentionne parmi ses villes principales Marasuru et Sardira. Non loin de ce pays, dans la même direction, mais probablement un peu plus au sud, est le pays montagneux de Mesa (): voy. la campagne racontée dans la stèle de Samši-Bin III, col. 2, l. 34-59, et col. 3, l. 1-6 : W. A. I. i, 30. Plus dans l'est, séparé du précédent par une chaîne de montagnes "où se remarquent trois pics qui se perdent dans le ciel au milieu des nuages et dont un oiseau n'atteindrait pas le sommet dans son vol" (Stèle de Samši-Bin III, col. 2, l. 47-49 : W. A. I. i, 30), le dernier plan de l'horizon assyrien de ce côté est occupé par le pays de Girabunda ( ou ) pays d'accès difficile mais abondamment peuplé, où l'on signale jusqu'à 500 villes (Stèle citée, col. 3, l. 58 : W. A. I. i, 30), réparties entre plusieurs rois qui résident dans celles de Kinaki, Salata, Karributa, Uraï et Sibara. La situation de ce pays doit être cherchée dans les montagnes au S. E. de la Mer Caspienne, où les géographes classiques placent les Cadusiens (Strab. XI, p. 508 et 523; Ptol. VI, 2, 2 et 5; Pompon. Mel. I, 2; Plin. VI, 16); c'est ainsi que je l'ai déjà marqué dans mon Atlas d'histoire ancienne de l'Orient, pl. X et XI.

C'est dans une partie de la Sigartie qu'il faut nécessairement placer le pays d'Araziaï (), plus reculé dans l'est et touchant à la fois à ceux de Namri et de Xarxar (voy. la campagne racontée sur l'obélisque de Nimroud, l. 110-126 :  $\alpha$ . 93 et 94), ainsi qu'à celui de Maba (Stèle de Samši-Bin III, col. 3, l. 26-67 : W. A. I. i, 30 et 31); cette position seule répond en effet à l'ensemble des conditions que nous venons d'indiquer. Enfin, plus à l'est encore, en arrière des trois pays d'Araziaï, de Namri et de Xarxar, auxquels il touchait par sa frontière occidentale (voy. les trois campagnes racontées sur l'obélisque de Nimroud : 1° l. 110-126 :  $\alpha$ . 93 et 94; 2° l. 159-174 :  $\alpha$ . 96 et 97; 3° l. 174-190 :  $\alpha$ . 97), les inscriptions assyriennes du IX<sup>e</sup> siècle indiquent une vaste contrée, du nom de Barua ou Partua ( ou ) divisée en cantons indépendants les uns des autres, jusqu'au point, jusqu'à 27 rois (Obélisque de Nimroud, l. 119 :  $\alpha$ . 93). Parmi les villes principales de cette contrée, les inscriptions citent Pi, Rie, Sitinarra, Buštu, Salayamanu et Kinixamanu (Obélisque de



à cette époque, quand on ne trouve aucune trace d'un nom semblable dans les provinces plus rapprochées de l'Assyrie, d'où une question importante et sur laquelle les savants ont émis des opinions très-opposées, celle de savoir si le nom de Médie a précédé celui de Mède ou réciproquement, s'il existait avant l'invasion du peuple aryen ou s'il fut apporté par celui-ci comme sa propre appellation. M. Oppert (*Études asiatiques*, p. 171 et suiv.) a supposé que le nom de Médie appartenait d'abord au pays et était d'origine touranienne; il rapproche *Mâda* du mot assyrien *mat* ou *mata* (𐎢𐎠 ou 𐎢𐎠𐎶), « pays. » On peut d'abord objecter à cette opinion que le propre des langues touraniennes, ouralo-finnoises ou ougriennes, comme on voudra les appeler, a toujours été, aussi bien dans cette antiquité reculée que de nos jours, de présenter de grandes différences de vocabulaire entre dialectes parlés dans des lieux très rapprochés, tandis que le mécanisme grammatical reste le même; que par conséquent de la présence d'un mot dans une de ces langues on ne peut pas conclure qu'il existait dans une langue voisine; enfin que les textes jusqu'à présent connus n'offrent aucune trace du mot *mat* ou *mata* dans l'idiome touranien médique. Mais surtout le doute n'est plus possible en présence du texte de *Salmanu-asir* qui nous montre les Mèdes ariens déjà désignés par ce nom avant d'entrer dans la Médie propre.

Au reste, déjà dans le chapitre X de la Genèse (verset 2) 𐤆𐤍𐤔 a certainement un sens analogue à celui qu'il conserve dans les autres livres de l'Ancien Testament. Il désigne la race iranienne dans son rameau le plus occidental (voy. Knochel, *Die Völkertafel der Genesis*, p. 71 et suiv.), par opposition au nom de 𐤆𐤍𐤕, cité à côté, qui représente les populations touraniennes dont je viens de parler, et qui les indique encore dans les célèbres prophéties d'Ézéchiel. 𐤆𐤍𐤔 y est en effet mis en rapport étroit (Ezech. XXXVIII, 2 et 3; XXXIX) avec 𐤆𐤍𐤕, le *Rasi* (𐎢𐎠 𐎢𐎠𐎶 𐎢𐎠𐎶) des inscriptions cunéiformes, pays situé sur la rive gauche du Tigre, au nord de la Suse, et avec 𐤆𐤍𐤕 et 𐤆𐤍𐤕, le *Muska* ou *Muski* et le *Tabal* (𐎢𐎠 𐎢𐎠𐎶 𐎢𐎠𐎶 ou 𐎢𐎠 𐎢𐎠𐎶 𐎢𐎠𐎶) des textes assyriens, les *Môxye* et les *Tibépyroi* des géographes grecs, peuples dont la parenté avec les Touraniens de la Médie et de l'Asie mineure est si positivement indiquée par les noms de leurs villes et de leurs rois dans les documents cunéiformes (voy. George Rawlinson, p. 651 et suiv. du tome I<sup>er</sup> de sa traduction d'Hérodote); il est en outre (Ezech. XXXVIII, 6) donné comme voisin de 𐤆𐤍𐤕 et de 𐤆𐤍𐤕, c'est-à-dire des *Amériens* (*Gimirrai*,



Si l'on étudie, en effet, après les beaux travaux de MM. Rhode (*Die heilige Sage des Zendvolks*, p. 61; 69 et suiv.), Lassen (*Indische Alterthumskunde*, t. I, p. 526 et suiv.), Spiegel (*Avesta*, t. I, p. 59-67; *Comментар über das Avesta*, t. I, p. 1-48) et Hang (*Das erste Kapitel des Vendidad*, dans Bansen, *Ägyptens Stelle in der Weltgeschichte*, t. V, p. 104-137), cette précieuse tradition sur les migrations des Aryas orientaux, présentée sous la forme mythique des créations successives d'*Ahuramazda* perverties par la funeste influence du mauvais principe, *Angrômainyus*, on y voit clairement le souvenir d'un mouvement de translation partant du berceau de ces peuples sur le plateau de Pamir, du fameux *Airgana - vaëg'ô*, et d'abord commun aux deux fractions principales de la race, les Aryo-Indiens et les Iranien, puis se séparant en deux courants distincts, l'un vers l'Inde, l'autre vers la Médie et la Perse. Dans la seconde partie de la liste, les noms de lieux se rapportant aux deux directions opposées se sont enchevêtrés, mais il est possible de les distinguer, et le travail fait on constate que pour l'une et l'autre série ils sont demeurés dans leur ordre ancien. Je ne fais pas ici une étude complète et spéciale de ce texte; par conséquent j'y laisserai de côté les noms qui se rapportent exclusivement au courant de migration vers l'Inde, comme *Haragaiti* (10<sup>e</sup> séjour), l'*Arachosie*, *Haëtumat* (11<sup>e</sup> séjour), le bassin de l'*Ethymander*, et *Hapta - hēndu* (15<sup>e</sup> séjour), le *Sapta - sindhava* des livres indiens, le lieu de séjour des tribus védiques au-delà de l'Indus. Le reste des noms représentent avec certitude les étapes, classées dans leur ordre géographique régulier, d'une migration qui conduit de l'*Airgana - vaëg'ô* jusqu'au sud de la Mer Caspienne et s'y termine. Aussi me semble-t-il qu'il n'y a pas moyen de douter que le premier paragraphe du Vendidad ne soit un des rares morceaux dans les livres attribués à Zoroastre qui se rattachent aux traditions propres des Iranien occidentaux, Mèdes et Perses, plutôt qu'à celles des Iranien orientaux, Bactriens et habitants de l'Alti.

Voici quels sont en effet les lieux successivement créés par *Ahuramazda*, représentant les étapes de la migration.

2<sup>e</sup> séjour. — "Gāu, qui est situé dans *Cughdkô*..." Le point

d'hésitation entre les commentateurs; il s'agit de la Sogdiane, Gugda des inscriptions perses.

3<sup>e</sup> séjour. — Môuru. La version fehlevie traduit Merr, et tout le monde est d'accord pour reconnaître dans ce nom le pays actuel de Merr, la Margiane des Grecs, Marqus en perse.

4<sup>e</sup> séjour. — « Bâkhdhî, le pays des hautes vallées, » c'est à dire le siège de la royauté. Ici encore les commentateurs sont unanimes; c'est la Bactriane, Bâkhdri ou Bâkhdari des inscriptions achéménides.

5<sup>e</sup> séjour. — Micâya. L'assimilation de ce nom avec celui de Misra des géographes grecs n'est pas douteuse, mais les écrivains classiques signalant deux Misra dans les mêmes contrées de l'Asie, celle d'Isidore de Charax (Statthm. parthic. 12) et de Pline (VI, 25), appelée aussi Parthamisa, dans la Parthie, sur le lieu où est aujourd'hui Mischapour, et celle de Strabon (XI, p. 509) et de Ptolémée (VII, 10, 4), située au sud de la Margiane et où s'embranchaient les routes qui menaient de ce pays, d'un côté sur l'Hyrcanie et de l'autre sur la Bactriane (voy. Reiter, Erdkunde, t. VIII, p. 56 et 119). Les savants ont hésité sur la question de savoir à laquelle de ces deux localités s'appliquait le nom de Micâya dans le Yezd. Mais les mots ajoutés à ce nom, « qui est situé entre Môuru et Bâkhdhî, » ne permettent pas d'adopter une autre opinion que celle de notre grand Eugène Burnouf, reconnaissant ici la Misra de Strabon et de Ptolémée.

6<sup>e</sup> séjour. — Harôyu, faute pour Haraïva (Oppert, Inscriptions des Achéménides, p. 31), « riche en villages » (sur ce dernier sens, voy. Burnouf, Commentaire sur le Yasna, p. CII). A propos de ce nom les commentateurs sont unanimes; c'est l'Asie, Haraiva des textes épigraphiques perses.

7<sup>e</sup> séjour. — « Vâikercâ, qui est situé dans Dazhakâ. » Le nom est un de ceux qui ont le plus embarrassé les commentateurs. La version fehlevie le rend par Kâbul, ce qui est inadmissible. Malgré l'autorité de l'opinion contraire de M. Spiegel (Avesta, t. I, p. 63; Commentar über das Avesta, t. I, p. 28), la comparaison avec les phrases Gâum Gughdô-Sâyanem et Khnentem Vêrkânô-Sâyanem assure aux expressions Vâikercem Dazhakâ-Sâyanem le sens que nous leur donnons et à Dazhakâ le caractère d'un nom

géographique. Ici l'on est bien difficile de ne pas le rapprocher de la ville ruinée de Douschak, visitée par le voyageur Christophe. C'est ce que font M. Lassen et M. Haug, qui par conséquent reconnaissent le Sêstân actuel dans le 7<sup>e</sup> séjour des Aryens. Une dernière preuve en est fournie par la mention que le texte fait du Pairikâ nommé Khâdthaiti, qui dans cette contrée s'éleva en antagonisme contre Kercâga. En effet, comme l'a remarqué M. Haug (Mém. cit. p. 132), cette qualification de Pairikâ se rapporte manifestement à la feuillade Kouschite des Paricani, mentionnée dans la même région par les écrivains classiques (Herodot. III, 94; Plin. VI, 16; Steph. Byz. s. Παρικανί).

8<sup>e</sup> séjour. — Urvâ. M. Lassen et M. Spiegel n'ont pas osé proposer ici d'identification; M. Haug, mais en se fondant seulement sur des indices bien peu considérables, voudrait reconnaître la Kaboulkân. Mais j'ai retrouvé le nom sous la forme 𐎱𐎠𐎼𐎿 𐎠𐎹𐎷𐎡𐎹 𐎠𐎹𐎷𐎡𐎹 Urvân dans les textes assyriens, comme une des stations de la campagne de Tuklati-pal-âsar II dans l'Asie (Zeitschr. für Egypt. Sprach. und Alterthumsk. 1870, p. 82). Sa position y est indiquée auprès de Rhagan (Isid. Char. 13; Plin. VI, 5, 4), dans le canton de la Parthie appelé Aphanarchicène (Isid. Char. 13) ou Aphavortène (Plin. VI, 18). Cette donnée coïncide de la manière la plus satisfaisante avec la marche indiquée par l'ensemble du texte, car le pays nommé avant Urvâ est la Sacastène, et celui qui vient après l'Hyrcanie.

9<sup>e</sup> séjour. — « Khrenta, qui est situé dans Khorkânô. » Sans M. Haug, dont l'opinion isolée paraît difficile à soutenir, tous les commentateurs considèrent Khorkânô comme étant ici le nom du pays, et adoptent l'assimilation proposée par Eugène Burnouf (Commentaire sur le Yasna, p. LXI) avec l'Hyrcanie des Grecs et des Romains, Varkâna des inscriptions perses, Djoudjan d'aujourd'hui. C'est ce que disent également la version pehlevie et Abendjârjî, qui nous apprennent de plus que Khrenta est le nom d'un fleuve de cette contrée. — Ici s'intercalent deux noms appartenant à la migration vers l'Inde, Haragaiti et Haëtumai; après quoi reprend la série des noms se rapportant à la migration vers l'ouest.

12<sup>e</sup> séjour. — Raghâ. C'est Rhagæ (Strab. XI, p. 524; Arrien. Exped. Alex. III, 20; Tob. I, 14; III, 7 et passim), qu'Isidore de Charax (Statth. parthic. 7) appelle « la plus grande ville de Médie », Ragâ du texte perse de l'inscription

de Behistoun, Rakhan du kyte médique. On sait que ses ruines, très voisines de Tchérén, portent aujourd'hui le nom de Rai (voy. Ritter, Erdkunde, t. VIII, p. 67). Raghâ reçoit ici l'épithète de thrizante, « aux trois familles, aux trois chaux » (voy. Spiegel, Commentar über das Avesta, t. I, p. 41), et un passage du Yacna (19, 18) est le commentaire de cette épithète. C'est certainement une allusion à la triple division de la société iranienne primitive (Spiegel, Avesta, t. I, p. IV et VI) et aux trois fléaux de sang aryan que nous avons reconnus dans l'énumération d'Hérodote. Cette épithète ne peut s'expliquer qu'en admettant que Rhagæ, comme les documents avyriens nous le donnent aussi à penser, fut pendant un certain temps le centre de la nation médique, divisée en ses trois classes.

13<sup>e</sup> séjour. — C'akhra. L'opinion de M. Lassen, adoptée d'abord par M. Spiegel, qu'il s'agit du lieu nommé Tchihrom par Ferdousi, ne peut plus être consacrée, maintenant qu'il est établi que  $\text{𐬀𐬭𐬀𐬎𐬎𐬀}$  était une faute de copiste pour  $\text{𐬀𐬭𐬀𐬎𐬎𐬀}$ , nom d'une localité voisine de Schiraz (Spiegel, Commentar über das Avesta, t. I, p. 42). M. Haug propose de reconnaître ici Karkh, à l'extrémité nord-ouest du Khorasan, et c'est la conjecture la plus vraisemblable.

14<sup>e</sup> séjour. — Varêna « la carrière. » La version pehlevie traduit par Pataïgar-gar, nom d'une montagne du Tabaristân qui se rattache à la chaîne de l'Elbourz (voy. Anquetil-Duperron, Zendavesta, t. II, p. 366). La tradition des docteurs parisiens nous paraît ici fort exacte, comme à M. Spiegel. En effet Varêna correspond avec une régularité philologique rigoureuse au nom de la Xapovvî de Strabon (XI, p. 514), Xoac.vvî d'Isidore de Charax (Stathm. parthie. 8), Choara de Pline (VI, 17), de même que le zend Vêrokhânô au moderne Djourdjan, et le nom d'homme perse Ugravâ au persan Khoros, grec Xospôgs. Je m'étonne que ce rapprochement n'ait encore été fait par aucun des commentateurs modernes du Vendidad-Sadé. La Chorène est placée par les géographes antiques à la sortie du défilé des Portes Caspiennes, du côté du sud. « C'est là, dit le kyte, que naquit Chraêtrona, qui tua Arhi Dahâta » (le serpent qui mord : voy. Barnouf, Journal asiatique, 3<sup>e</sup> série, t. XLV, p. 497 et suiv.). Schîr-ed-dîn, l'historien du Tabaristân, s'est souvenu de cette tradition quand il fait naître Feridoun (forme persane moderne du nom de Chraêtrona) dans un lieu nommé Vereki (p. 11, ed. Dorn); dans un autre passage (p. 13, ed. Dorn) il



lui assigne pour lieu de naissance une localité de Josch, dans l'appellation de laquelle M. Spiegel (*Alvesta*, t. I, p. 66) a ingénieusement retrouvé un écho de l'épithète de *c'athra-geosa*, « aux quatre angles », donnée à *Varena* dans le *Vendidad*.

Après l'introduction du nom de *Hapta-kendu*, qui nous reporte subitement bien loin dans l'est, au-delà de l'Indus, par suite de l'enchevêtrement de deux listes d'abord distinctes dont j'ai parlé plus haut, nous arrivons enfin au :

16<sup>e</sup> séjour. — « Sur le bord de la mer. » Je crois en effet qu'en traduisant ainsi M. Harg a mieux rendu la phrase que les autres interprètes et que les exemples qu'il cite de l'emploi du mot *rāgha* (même cit. p. 136 et suiv.) justifient pleinement sa manière de voir. Il s'agit clairement ici du littoral du Tabaristān sur la Mer Caspienne, au nord de la chaîne de l'Elbourz.

La liste des séjours successivement créés par *Ahura Mazda* pour la race iranienne s'arrête ici. Comme l'a très justement remarqué sir Henry Robinson, elle ne comprend aucune position à l'ouest du Tabaristān, le pays des Sages de l'antiquité classique, et de la partie de l'Irak-Adjém qui s'étend aujourd'hui Téhéran, c'est-à-dire de l'antique Mède Rhagienne. Le pays fut donc pendant un temps assez prolongé, comme l'a conclu le savant anglais avec l'ingénieuse sagacité qui lui est habituelle, le point d'arrivée, le terme de la migration du groupe ethnographique que composent les Mèdes aryens et les Perses. Ce fut aussi pour eux un théâtre de luttes acharnées avec la population qui les avait précédés sur ce territoire par une occupation plus ancienne, avec l'élément des Touryas, antagonistes perpétuels des Aryas, dont la race et la religion étaient pour ces derniers un objet de haine. Les luttes des Touraniens et des Iraniens dans la Mède Rhagienne, qui devaient s'endormir ensuite à la Mède propre et se terminer par l'entier anéantissement des fils de Touran aux Mèdes aryens dans toute la vaste région à laquelle ils valaient le nom de Mède, ont revêtu la forme mythique du combat de *Chraëtaona*, antique héros ou plutôt personnage divin de la race aryenne — dont la conception était antérieure à la séparation des Argo-Indiens et des Iraniens, puisque nous le retrouvons dans le *Tribe Apya* des Védas (voy. Roth, *Die Sage*

von Feridun in Indien und Iran, dans la *Zeitschr. der Deutsch. Morgent. Gesellsch.* t. II, 4. 216 et suiv.) — contre le serpent *Azhi Dahâka*. Le caractère historique de la localisation de ce mythe dans le pays voisin de Rhagae n'a échappé à aucun commentateur et a été particulièrement mis en lumière par sir Henry Rawlinson (*Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XV, p. 248, note 5). Nous venons de constater cette localisation dans le *Vendidad Sade*. Elle est conservée dans la légende persane du *Moyen-Age*, qui représente les villes de Rai et de Damavend comme les capitales de Feridoun. Chez Firdousi, le héros après avoir vaincu Zohâk, le roi aux épaules muées de têtes de serpent, transformation plus moderne de l'antique *Dahâka*, l'emmena enchaîné et l'emprisonna sous le pic de Damavend, où les magiciens se rendaient pour le consulter (*Schâh-namêh*, V, v. 497-538, t. I, p. 110 et suiv. de la traduction de M. Mohl).

## V.

Nous avons vu la première mention des Mèdes apparaître dans les textes assyriens lors de la 24<sup>e</sup> campagne de *Salmanu-âsir* IV, en 842 av. J. C., et les indications géographiques qui accompagnent cette mention nous ont fait reconnaître qu'ils n'avaient pas encore à cette époque dépassé les limites de la migration exposée dans le premier paragraphe du *Vendidad Sade*. Une trentaine d'années après, sous le règne de *Bin-lixxû* III — que je crois devoir rapporter aux dates de 816-788 av. J. C. — nous constatons que des changements notables se sont opérés déjà dans la géographie politique et ethnographique des contrées qui s'étendent au nord-est de l'Assyrie.

Dans une précieuse inscription découverte à Nimroud, et que possède le Musée Britannique (*W. A. I.* i, 38, 1), *Bin-lixxû* énumère ainsi les pays « du soleil levant » qui font partie de son empire : « *Elîpi* (𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵), *Xargar*, *Arazia*, *Mesû* (𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵), *Madai* (𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵), « *Girabunda* dans son étendue totale, *Munna* (𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵), *Parua* (𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵), *Allabria* (𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵), *Abdadana* (𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵), *Ma'ni* (𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵) avec toutes les « tribus d'*Andin* (𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵) dont le site est lointain, le pays des

à montagnes dans toute son étendue jusqu'à la mer du soleil levant. Les derniers mots sont d'une exactitude parfaite et définissent de la manière la plus précise la région à laquelle appartiennent tous ces noms; c'est en effet le vaste pays de montagnes compris entre l'Assyrie, l'Arménie, la Mer Caspienne, les déserts de l'Yezd et le pays d'Elam. Comme la plupart de celles qu'on lit dans les textes historiques assyriens, l'énumération est disposée dans un ordre géographique régulier. Bien qu'elle nous offre quelques noms nouveaux, sur plusieurs desquels nous aurons à nous arrêter tout à l'heure, elle en contient en même temps assez qui nous sont déjà connus pour qu'on puisse suivre son ordonnance sur la carte. Elle part de la frontière du pays d'Elam, dont les armes assyriennes n'étaient pas encore parvenues à entamer l'indépendance, et monte d'abord droit vers le nord jusqu'au pays de Girabunda, elle passe ensuite en revue les pays situés à l'Orient de cette première ligne, puis finit par ceux qui en sont à l'Occident, touchant à l'Arménie, comme le Ma'ri ou Ma'iri et Ardu ou Andia, voisins du pays de Uanna et de la Sagartie (Inscr. des taureau de Khorsabad, l. 15: Oppert, Inscriptions de Dour-Sarrayan, p. 3; Inscr. des Basils, l. 29: M. A. I. 2, 36).

Mais cette régularité de l'ordre géographique de l'énumération une fois reconnue, il est impossible de ne pas constater que dans l'intervalle entre la campagne racontée sur l'obélisque de Nimroud et le règne de Bin-luxu s'est produit l'échange de positions respectives entre les peuples de Parua et de Madai, qui a déjà frappé les érudits anglais (voy. George Rawlinson, p. 464, note 2, du tome I<sup>er</sup> de la traduction d'Herodote). Ainsi que nous l'avons montré tout à l'heure et qu'il ressort du témoignage formel des inscriptions, jusqu'à la fin du règne de Salmanu-âis IV, qui y fit encore la 31<sup>e</sup> campagne, le pays de Parua ou Parua occupe une portion de ce qui fut plus tard la Sagartie, et celui de Madai ou Amadai est situé en arrière par rapport à l'Assyrie, c'est à dire plus loin dans l'est. Mais à partir du règne de Bin-luxu III les choses sont changées; le nom de Madai tend toujours à se rapprocher davantage de l'Assyrie et celui de Parua recule dans l'est. Sous Tukulti-pal-âsar II et sous Sar-yukin il est désormais un des pays les plus éloignés dont les Assyriens aient connaissance dans cette direction.

Les savants anglais ont supposé qu'après ce déplacement le nom de Parua s'appliquait à la Perse. Malgré ce qu'a de séduisant l'analogie

des sons, je ne crois pas cette opinion admissible. La Porte n'est mentionnée que deux fois dans les inscriptions cunéiformes jusqu'à présent connues, par Sar-yukin (Fastes, l. 58) et par Sin-apê-irib (Prisme, col. 5, l. 31: W. A. I. I., 41), et les deux fois il n'est pas possible de se méprendre sur sa désignation, puisqu'elle est indiquée comme un pays méridional, touchant à Elam. Son nom est écrit Partuāi (𐎱𐎠𐎼𐎿) et il ne faut pas le confondre avec celui de Partua, car les textes les plus positifs plaçant ce dernier pays beaucoup trop au nord pour qu'il puisse être la Porte. A la suite de M. Oppert, j'ai assimilé ce pays à la Parthie ou Parthyène des Grecs, Parthava (𐎱𐎠𐎼𐎿) de la version perse des inscriptions des Achéménides, Partuwa (𐎱𐎠𐎼𐎿) ou Partuwas (𐎱𐎠𐎼𐎿) du texte trédigue, Partu (𐎱𐎠𐎼𐎿) du texte babylonien (Zeitschr. für Egypt. Sprach. und Alterthumsk. 1870, p. 51), et cette identification ressort d'une façon particulièrement décisive de l'itinéraire de la grande campagne de Tuklati-pal-āsar II dans l'Arménie (W. A. I. II, 57, l. 29-32). Elle est aussi indiquée dans l'inscription même de Sin-lyxui III par les deux noms qui accompagnent celui de Partua et se rapportent à deux districts très voisins, sinon en dépendant. L'un, Abdadana, se trouve aussi à côté de Partua dans le récit de la campagne de Tuklati-pal-āsar II, c'est le pays de la ville qui s'appelle encore aujourd'hui Abadan, dans la portion occidentale de l'antique Parthie (voy. Zeitschr. für Egypt. Sprach. und Alterthumsk. 1870, p. 51). L'autre, écrit ici Allabria, présente également dans les textes les formes Allabra (𐎱𐎠𐎼𐎿) et Allabus (𐎱𐎠𐎼𐎿). Les récits des campagnes de Sar-yukin (1° Inscr. des Annales, Khorsabad, salle II, plaque 8, Botta 73; salle XIV, plaque 10, B. 162; Inscr. des Fastes, l. 36-58. — 2° Inscr. des Annales, Khorsabad, salle II, plaque 16, B. 80) le caractérisent très nettement comme le nom d'un canton du nord de la Mède, voisin de la Caspienne. On sait que le nom de la montagne sacrée de l'Arménie-vag'ô, Harô-Berezaiti, transporté en beaucoup de lieux divers par les migrations aryennes, a été appliqué entre autres, évidemment pendant le long séjour qu'y firent les Mèdes, à la haute chaîne de montagnes dominant au nord le pays de Rhagae et le séparant de la Caspienne, chaîne qui s'appelle encore aujourd'hui l'Elbourz. C'est de ce nom de Harô-Berezaiti, pierre Harô-Barjat, que je tuis porté à voir dans Allabria une corruption, tenant sans doute à ce que les Arméniens se seront guidés sur la forme que

le nom avait revêtu dans l'idiome touranien du peuple de la Médie plutôt que sur celle de l'idiome iranien des hautes classes. Les convenances géographiques sont tout à fait en faveur de l'imitation d'Allabria à l'Elboury du Tabaristan. Le r y est déjà changé en l comme dans le persan moderne; nous en verrons un autre exemple dans le nom d'Ellibi. Au reste, M. Kiepert a établi (dans les Beiträge de Kuhn, t. I, p. 38 et suiv.), d'après les noms géographiques fournis par Ptolémée, que la transformation du r du zend et du persan dans un grand nombre de cas en un l, fait qui s'observe également en fehlevi comme en persan moderne, était un des caractères distinctifs du dialecte aryen de la Médie. M. Spiegel (Erân, p. 47) y a vu un effet d'influence sémitique; je crois qu'il faut plutôt y reconnaître l'action du dialecte touranien médique, dont l'organe possédait le son l, inconnu au zend et au persan.

C'est donc avec les Parthes que j'identifie le peuple de Barsua ou Parsua, et dans le changement de position respective de ce peuple avec celui de Madai je vois un de ces remous de populations dont l'histoire des grandes migrations offre un certain nombre d'exemples. Bien que s'étant aryanisés plus tard dans une certaine mesure, les Parthes ne sont pas un peuple aryen d'origine, mais bien un peuple au fond touranien (voy. à ce sujet les curieux détails empruntés aux Asiaticæ d'Hérodote, qui ont été conservés par le chronographe byzantin Jean Malalas, p. 26, ed. Dindorf), et quand nombre de siècles après la puissance des Sassanides renverse celle des Artacides, c'est une nouvelle victoire d'Iran sur Touran. Il est probable que la forme aryenne Barsua ou Parsua, comme la médique touranienne Parsuwa, est celle qui représente le mieux leur nom primitif, et que la forme Parthava, qui a prévalu ensuite, doit son origine aux Perses, lesquels auront ainsi donné au nom des Parthes une signification dans leur propre langue, en le rapprochant de la racine parthu, "plat, large," zend perethu, sanscrit parthu. C'est de la même façon que du nom des vieux Kouschites d'Elam ils ont fait Uvaza, correspondant au sanscrit uvag'a, "issu de lui-même," qui s'est conservé dans le Khoury moderne.

Jusqu'au règne de Salmanu-âsir IV en Assyrie, c'est à dire jusqu'au milieu du IX<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne, les Parthes ou Parsua demeurèrent groupés avec les autres peuples de même race qui occupaient l'Utrópakène, la Sagartie et la Médie propre; ils habitaient alors à l'ouest des Mèdes,

arrivés depuis un certain nombre de générations dans la contrée dont Rhagae était le centre. Et c'est là qui explique pourquoi, dans toute la marche racontée au premier regard de l'inditied - Sida, on ne voit aucun indice que les Iranicns les aient rencontrés sur leur route. Mais dans la seconde moitié du IX<sup>e</sup> siècle, entre les règnes assyriens de Salmanu-âsir IV et de Bin-luxu III, un mouvement dont les causes nous sont inconnues, et qui tient peut-être simplement à un accroissement de population, poussa les Mèdes à s'étendre vers l'Occident. Pressés, repoussés par eux, les Parthes trouvèrent dans l'Empire assyrien et dans l'Arménie, dont la puissance était dès lors assez grande pour tenir souvent en échec les armes de l'Assyrie, d'insurmontables barrières à un déplacement vers l'ouest ou vers le sud. Il ne leur resta donc plus d'autre issue que de remonter du côté de l'est, sans doute par le littoral de la Caspienne, de manière à venir occuper les anciens cantons de C'akhou et d'Urvâ, qui furent désormais la Parthie. Grâce à ce contre-courant d'émigration, au lieu d'être comme primitivement le peuple occidental, les Parthes se trouvèrent le peuple le plus oriental, par rapport aux Mèdes étendus dans la direction de l'ouest.

Ce fut le premier acte de la nouvelle migration occidentale des Mèdes, de leur invasion dans la contrée à laquelle ils donnaient leur nom, et les textes cunéiformes de l'Assyrie rendent déjà le service de nous permettre d'en renfermer le moment initial dans un intervalle de vingt ans, entre 835 (date de la 31<sup>e</sup> campagne de Salmanu-âsir, dans le pays de Barsua) et 816. Au reste, l'inscription de Bin-luxu III fournit une autre preuve de ce qu'au moment où elle fut gravée la dernière migration des Mèdes était déjà commencée et en voie d'accomplissement. C'est l'apparition d'un nom géographique nouveau, celui d'Ellipi ou Ellibi, inconnu dans les époques plus anciennes et qui tous les siècles postérieurs joue un grand rôle dans l'histoire des guerres assyriennes.

Qu'est-ce que le pays d'Ellibi ou Ellipi (𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵 ou 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵)? Seul jusqu'à présent M. Oppert a tenté de l'assimiler, dans la traduction qu'il a faite conjointement avec M. Méhérent de la grande inscription de Sar-yukin, dite des Fastes. Guidé par une analogie de son fort séduisante au premier abord, il y a vu l'Albanie du pied du Caucase, et c'est cette opinion que j'ai suivie dans mon Manuel d'histoire ancienne.



d'hésitation entre les commentateurs; il s'agit de la Sogdiane, Sugda des inscriptions perses.

3<sup>e</sup> séjour. — Môuru. La version pehlevie traduit Merr, et tout le monde est d'accord pour reconnaître dans ce nom le pays actuel de Merr, la Margiane des Grecs, Marqus en perse.

4<sup>e</sup> séjour. — « Bâkhdhî, le pays des hautes bannières, » c'est à dire la tige de la royauté. Ici encore les commentateurs sont unanimes; c'est la Bactriane, Bâkhdris ou Bâkhdaris des inscriptions achéménides.

5<sup>e</sup> séjour. — Micâya. L'assimilation de ce nom avec celui de Misra des géographes grecs n'est pas douteuse; mais les écrivains classiques signalant deux Misra dans les mêmes contrées de l'Asie, celle d'Isidore de Charax (Statth. parthic. 12) et de Pline (VI, 25), appelé aussi Parthamanisa, dans la Parthie, sur le lieu où est aujourd'hui Nischapour, et celle de Strabon (XI, p. 509) et de Ptolémée (VII, 10, 4), située au sud de la Margiane et où s'embranchaient les routes qui menaient de ce pays, d'un côté sur l'Hyscanie et de l'autre sur la Bactriane (voy. Ritter, Erdkunde, t. VIII, p. 55 et 119). Les savants ont hésité sur la question de savoir à laquelle de ces deux localités s'appliquait le nom de Micâya dans le texte zend. Mais les mots ajoutés à ce nom, « qui est situé entre Môuru et Bâkhdhî, » ne permettent pas d'adopter une autre opinion que celle de notre grand Eugène Burnouf, reconnaissant ici la Misra de Strabon et de Ptolémée.

6<sup>e</sup> séjour. — Harôya, faute pour Harâiva (Oppert, Inscriptions des Achéménides, p. 31), « riche en villages » (sur ce dernier sens, voy. Burnouf, Commentaire sur le Yacna, p. CII). A propos de ce nom les commentateurs sont unanimes; c'est l'Asie, Harâiva des textes épigraphiques perses.

7<sup>e</sup> séjour. — « Vâkereta, qui est situé dans Dazhakâ. » Le nom est un de ceux qui ont le plus embarrassé les commentateurs. La version pehlevie le rend par Kâbul, ce qui est inadmissible. Malgré l'autorité de l'opinion contraire de M. Spiegel (Avesta, t. I, p. 63; Commentar über das Avesta, t. I, p. 28), la comparaison avec les phrases Gâum Sughdô-Sâyanem et Khrentem Vêrkânô-Sâyanem assure aux expressions Vâkeretem Dazhakô-Sâyanem le sens que nous leur donnons et à Dazhakâ le caractère d'un nom



géographique. Dès lors il est bien difficile de ne pas le rapprocher de la ville ruinée de Douschak, visitée par le voyageur Chrishia. C'est ce que font M. Lassen et M. Haug, qui par conséquent reconnaissent le Séistân actuel dans le 7<sup>e</sup> séjour des Aryens. Une dernière preuve en est fournie par la mention que le texte fait du Pairikâ nommé Khâthraï, qui dans cette contrée s'élève en antagonisme contre Kercâga. En effet, comme l'a remarqué M. Haug (mém. cit. p. 132), cette qualification de Pairikâ se rapporte manifestement à la fauplade Kouschite des Paricani, mentionnée dans la même région par les écrivains classiques (Herodot. III, 94; Plin. VI, 16; Steph. Byz. v. Παρισάριον).

8<sup>e</sup> séjour. — Urvâ. M. Lassen et M. Spiegel n'ont pas osé proposer ici d'identification; M. Haug, mais en se fondant seulement sur des indices bien peu considérables, voudrait reconnaître le Kaboulistân. Mais j'ai retrouvé le nom sous la forme 𐎱𐎠𐎼𐎿 𐎠𐎹𐎷𐎡𐎹 Urvân dans les textes assyriens, comme une des stations de la campagne de Tuklati-pal-âsar II dans l'Asie Mineure (Zeitschr. für Egypt. Sprach. und Alterthumsk. 1870, p. 32). Sa position y est indiquée auprès de Rhagan (Isid. Char. 13; Plin. VI, 5, 4), dans le canton de la Parthie appelée Aphanarchicène (Isid. Char. 13) ou Aphavortène (Plin. VI, 18). Cette donnée coïncide de la manière la plus satisfaisante avec la marche indiquée par l'ensemble du texte, car le pays nommé avant Urvâ est la Saastène, et celui qui vient après l'Hyrcanie.

9<sup>e</sup> séjour. — « Khrenta, qui est situé dans Khrkânô. » Sauf M. Haug, dont l'opinion isolée paraît difficile à soutenir, tous les commentateurs considèrent Khrkânô comme étant ici le nom du pays, et adoptent l'assimilation proposée par Eugène Burnouff (Commentaire sur le Yacna, p. LXI) avec l'Hyrcanie des Grecs et des Romains, Varkâna des inscriptions perses, Sjoudjan d'aujourd'hui. C'est ce que disent également la version pehlevie et Abpendiârji, qui nous apprennent de plus que Khrenta est le nom d'un fleuve de cette contrée. — Ici s'intercalent deux noms appartenant à la migration vers l'Inde, Haragaiti et Haâtumat; après quoi reprend la série des noms se rapportant à la migration vers l'ouest.

12<sup>e</sup> séjour. — Raghâ. C'est Rhagae (Strab. XI, p. 524; Arrien. Exped. Alex. III, 20; Tob. I, 14; III, 7 et passim), qu'Isidore de Charax (Statth. parthie. 7) appelle « la plus grande ville de Médie », Raghâ du texte perse de l'inscription

de Behistoun, Rakhtan du type médical. On sait que ses ruines, très voisines de Léhéran, portent aujourd'hui le nom de Rêi (voy. Ritter, Indien, t. VIII, p. 67). Ragha recit ici l'épithète de thorizante, « aux trois familles, aux trois clans » (voy. Spiegel, Commentar über das Avesta, t. I, p. 41), et un passage du Yacna (19, 18) est le commentaire de cette épithète. C'est certainement une allusion à la triple division de la société iranienne primitive (Spiegel, Avesta, t. I, p. IV et VI) et aux trois pleura de sang aryan que nous avons reconnues dans l'énumération d'Hérodote. Cette épithète ne peut s'expliquer qu'en admettant que Rhagze, comme les documents assyriens nous le donnent aussi à penser, fut pendant un certain temps le centre de la nation médicale, divisée en ses trois classes.

13<sup>e</sup> séjour. — C'akhra. L'opinion de M. Lassen, adoptée d'abord par M. Spiegel, qu'il s'agit du lieu nommé Echihrem par Firdousi, ne peut plus être conservée, maintenant qu'il est établi que  $\text{𐬀𐬀𐬌𐬎}$  était une faute de copiste pour  $\text{𐬀𐬀𐬌𐬎}$ , nom d'une localité voisine de Schiraz (Spiegel, Commentar über das Avesta, t. I, p. 42). M. Haug propose de reconnaître ici Karkh, à l'extrémité nord-ouest du Khorassan, et c'est la conjecture la plus vraisemblable.

14<sup>e</sup> séjour. — Varēna « la carrée ». La version pehlevie traduit par Pataigar-gar, nom d'une montagne du Tabaristan qui se rattache à la chaîne de l'Elbourz (voy. Anquetil-Duperron, Zendavesta, t. II, p. 366). La tradition des docteurs parisiens nous paraît ici fort exacte, comme à M. Spiegel. En effet Varēna correspond avec une régularité philologique rigoureuse au nom de la Xorpyri de Strabon (XI, p. 514), Xorpyri d'Isidore de Charax (Stathm. parthie. 8), Choara de Pline (VI, 17), de même que le zend Vchokānō au moderne Djourdjan, et le nom d'homme perse Ugravā au persan Khoros, grec Xoropos. Je m'étonne que ce rapprochement n'ait encore été fait par aucun des commentateurs modernes du Vendidad-Sadé. La Chorène est placée par les géographes antiques à la sortie du défilé des Portes Caspiennes, du côté du sud. « C'est là, dit le texte, que naquit Thraētaona, qui tua Azhi Dahāta » (le serpent qui mord : voy. Burnouf, Journal asiatique, 3<sup>e</sup> série, t. XLV, p. 497 et suiv.). Schir-ed-din, l'historien du Tabaristan, s'est souvenu de cette tradition quand il fait naître Feridoun (forme persane moderne du nom de Thraētaona) dans son lieu nommé Verēki (p. 14, ed. Dorn); dans un autre passage (p. 13, ed. Dorn) il

lui assigne pour lieu de naissance une localité de Gorch, dans l'appellation de laquelle M. Spiegel (*Avesta*, t. I, p. 66) a ingénieusement retrouvé un écho de l'épithète de *c'athra-gaosa*, « aux quatre angles », donnée à Varêna dans le Vendidad.

Après l'introduction du nom de *Hapta-hendu*, qui nous reporte subitement bien loin dans l'est, au-delà de l'Indus, par suite de l'enchevêtrement de deux listes d'abord distinctes dont j'ai parlé plus haut, nous arrivons enfin au :

16<sup>e</sup> séjour. — « Sur le bord de la mer. » Je crois en effet qu'en traduisant ainsi M. Haug a mieux rendu le phrase que les autres interprètes et que les exemples qu'il cite de l'emploi du mot *râgha* (même cit. p. 136 et suiv.) justifient pleinement sa manière de voir. Il s'agit clairement ici du littoral du Cabaristân sur la Mer Caspienne, au nord de la chaîne de l'Elbourz.

La liste des séjours successivement créés par *Achuramazda* pour la race iranienne s'arrête ici. Comme l'a très justement remarqué sir Henry Rawlinson, elle ne comprend aucune position à l'ouest du Cabaristân, le pays des Cypres de l'antiquité classique, et de la partie de l'Irak-Adjémy où s'élève aujourd'hui Téhéran, c'est-à-dire de l'antique Médie Rhagienne. Le pays fut donc pendant un temps assez prolongé, comme l'a conclu le savant anglais avec l'ingénieuse sagacité qui lui est habituelle, le point d'arrivée, le terme de la migration du groupe ethnographique que composent les Mèdes aryens et les Perses. Ce fut aussi pour eux un théâtre de luttes acharnées avec la population qui les avait précédés sur ce territoire par une occupation plus ancienne, avec l'élément des Touryas, antagonistes perpétuels des Aryas, dont la race et la religion étaient pour ces derniers un objet de haine. Les luttes des Touraniens et des Iraniens dans la Médie Rhagienne, qui devaient s'étendre ensuite à la Médie propre et se terminer par l'entier anéantissement des fils de Touran aux Mèdes aryens dans toute la vaste région à laquelle ils valaient le nom de Médie, ont revêtu la forme mythique du combat de *Thraëtaona*, antique héros ou plutôt personnage divin de la race aryenne — dont la conception était antérieure à la séparation des Argo-Indiens et des Iraniens, puisque nous le retrouvons dans le *Trita Apya* des Vêdas (voy. Roth, *Die Sage*

von Feridun in Indien und Iran, dans la *Zeitschr. der Deutsch. Morgent. Gesellsch.* t. II, 4. 216 et suiv.) — contre le serpent *Azhi Dahâka*. Le caractère historique de la localisation de ce mythe dans le pays voisin de Rhagae n'a échappé à aucun commentateur et a été particulièrement mis en lumière par sir Henry Rawlinson (*Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XV, p. 248, note 5). Nous venons de constater cette localisation dans le *Vendidad Sade'*. Elle s'est conservée dans la légende persane du *Moyen-Age*, qui représente les villes de Rei et de Damavend comme les capitales de Feridoun. Chez Firdousi, le héros après avoir vaincu Zohâk, le roi aux épaules muées de têtes de serpent, transformation plus moderne de l'antique *Dahâka*, l'em-mène enchaîné et l'emprisonne sous le pic de Damavend, où les magiciens se rendent pour le consulter (*Shâh-namêh*, V, v. 497-538, t. I, p. 110 et suiv. de la traduction de M. Mohl).

## V.

Nous avons vu la première mention des Mèdes apparaître dans les textes assyriens lors de la 24<sup>e</sup> campagne de *Salmanu-âir* IV, en 842 av. J. C., et les indications géographiques qui accompagnent cette mention nous ont fait reconnaître qu'ils n'avaient pas encore à cette époque dépassé les limites de la migration exposée dans le premier paragraphe du *Vendidad-Sade'*. Une trentaine d'années après, sous le règne de *Bin-lixxû* III — que je crois devoir rapporter aux dates de 816-788 av. J. C. — nous constatons que des changements notables se sont opérés déjà dans la géographie politique et ethnographique des contrées qui s'étendent au nord-est de l'Assyrie.

Dans une précieuse inscription découverte à Nimroud, et que possède le Musée Britannique (*W. A. I.* i, 38, 1), *Bin-lixxû* énumère ainsi les pays « du soleil levant » qui font partie de son empire : « *Ellipi* (𐎶𐎵𐎺𐎠𐎧𐎺𐎠𐎶), *Xargar*, *Aragiaš*, *Mesu* (𐎶𐎵𐎺𐎠𐎧𐎺𐎠𐎶), *Madai* (𐎶𐎵𐎺𐎠𐎧𐎺𐎠𐎶), *Girabunda* dans son étendue totale, *Munna* (𐎶𐎵𐎺𐎠𐎧𐎺𐎠𐎶), *Parua* (𐎶𐎵𐎺𐎠𐎧𐎺𐎠𐎶), *Allabria* (𐎶𐎵𐎺𐎠𐎧𐎺𐎠𐎶), *Abdadana* (𐎶𐎵𐎺𐎠𐎧𐎺𐎠𐎶), *Ma'ni* (𐎶𐎵𐎺𐎠𐎧𐎺𐎠𐎶) avec toutes les tribus d'*Andiu* (𐎶𐎵𐎺𐎠𐎧𐎺𐎠𐎶) dont le site est lointain, le pays des

à montagnes dans toute son étendue jusqu'à la mer du soleil levant. Les derniers mots sont d'une exactitude parfaite et définissent de la manière la plus précise la région à laquelle appartiennent tous ces noms; c'est en effet le vaste pays de montagnes compris entre l'Assyrie, l'Arménie, la Mer Caspienne, les déserts de Yezd et le pays d'Elam. Comme la plupart de celles qu'on lit dans les textes historiques assyriens, l'énumération est disposée dans un ordre géographique régulier. Bien qu'elle nous offre quelques noms nouveaux, sur plusieurs desquels nous aurons à nous arrêter tout à l'heure, elle en contient en même temps assez qui nous sont déjà connus pour qu'on puisse suivre son ordonnance sur la carte. Elle part de la frontière du pays d'Elam, dont les armes assyriennes n'étaient pas encore parvenues à entamer l'indépendance, et monte d'abord droit vers le nord jusqu'au pays de Girabunda, elle passe ensuite en revue les pays situés à l'Orient de cette première ligne, puis finit par ceux qui en sont à l'Occident, touchant à l'Arménie, comme le Na'ri ou Na'iri et Andiu ou Andia, voisins du pays de Uanna et de la Sagartie (*Inscr. des taurcaux de Khorsabad*, l. 14: *Oppert, Inscriptions de Doui-Sarkayan*, p. 3; *Inscr. des Basils*, l. 29: *M. A. I. I*, 36).

Mais cette régularité de l'ordre géographique de l'énumération une fois reconnue, il est impossible de ne pas constater que dans l'intervalle entre la campagne racontée sur l'obélisque de Nimroud et le règne de Bin-lixxai s'est produit l'échange de positions respectives entre les peuples de Partua et de Madai, qui a déjà frappé les érudits anglais (voy. *George Rawlinson*, p. 464, note 2, du tome I<sup>er</sup> de la traduction d'Herodote). Ainsi que nous l'avons montré tout à l'heure et qu'il ressort du témoignage formel des inscriptions, jusqu'à la fin du règne de Salmanu-aiir IV, qui y fit encore la 31<sup>e</sup> campagne, le pays de Partua ou Parua occupe une portion de ce qui fut plus tard la Sagartie, et celui de Madai ou Amadai est situé en arrière par rapport à l'Assyrie, c'est à dire plus loin dans l'est. Mais à partir du règne de Bin-lixxai III les choses sont changées; le nom de Madai tend toujours à se rapprocher davantage de l'Assyrie et celui de Parua recule dans l'est. Sous Tukulti-pal-aiar II et sous Sar-yukin il est désormais un des pays les plus éloignés dont les Assyriens aient connaissance dans cette direction.

Les savants anglais ont supposé qu'après ce déplacement le nom de Parua s'appliquait à la Perse. Malgré ce qu'a de séduisant l'analogie

des sons, je ne crois pas cette opinion admissible. La Porte n'est mentionnée que deux fois dans les inscriptions cunéiformes jusqu'à présent connues, par Sar-yukin (Fastes, l. 58) et par Sin-apā-irib (Prisme, col. 5, l. 31: W. A. I. I., 61), et les deux fois il n'est pas possible de se méprendre sur sa désignation, puisqu'elle est indiquée comme un pays méridional, touchant à Elam. Son nom est écrit Partuāi (𐎱 𐎠 𐎢𐎽𐎢𐎺) et il ne faut pas le confondre avec celui de Parsua, car les textes les plus pontifs placent ce dernier pays beaucoup trop au nord pour qu'il puisse être la Porte. A la suite de M. Oppert, j'ai assimilé ce pays à la Parthie ou Parthyène des Grecs, Parthava (𐎱 𐎠 𐎢𐎽𐎢𐎺) de la version perse des inscriptions des Achéménides, Partuwa (𐎱 𐎠 𐎢𐎽𐎢𐎺) ou Partuwas (𐎱 𐎠 𐎢𐎽𐎢𐎺) du texte trédique, Partu (𐎱 𐎠 𐎢𐎽𐎢𐎺) ou Partu (𐎱 𐎠 𐎢𐎽𐎢𐎺) du texte babylonien (Zeitschr. für Egypt. Sprach. und Alterthumsk. 1870, p. 51), et cette identification ressort d'une façon particulièrement décisive de l'itinéraire de la grande campagne de Tuklati-pal-āsar II dans l'Ariane (W. A. I. II, 67, l. 29-32). Elle est aussi indiquée dans l'inscription même de Bin-luxu III par les deux noms qui accompagnent celui de Parsua et se rapportent à deux districts très voisins, sinon en dépendant. L'un, Abdadana, se trouve aussi à côté de Parsua dans le récit de la campagne de Tuklati-pal-āsar II, c'est le pays de la ville qui s'appelle encore aujourd'hui Abadan, dans la portion occidentale de l'antique Parthie (voy. Zeitschr. für Egypt. Sprach. und Alterthumsk. 1870, p. 51). L'autre, écrit ici Allabria, présente également dans les textes les formes Allabra (𐎱 𐎠 𐎢𐎽𐎢𐎺) et Allabur (𐎱 𐎠 𐎢𐎽𐎢𐎺). Les récits des campagnes de Sar-yukin (1° Inscr. des Annales, Khorsabad, salle II, plaque 8, Plotta 73; salle XIV, plaque 10, B. 162; Inscr. des Fastes, l. 36-58. — 2° Inscr. des Annales, Khorsabad, salle II, plaque 16, B. 80) le caractérisent très nettement comme le nom d'un canton du nord de la Médie, voisin de la Caspienne. On sait que le nom de la montagne sacrée de l'Aryana-vāg'ō, Harō-Berezaiti, transporté en beaucoup de lieux divers par les migrations aryennes, a été appliqué entre autres, évidemment pendant le long séjour qu'y firent les Mèdes, à la haute chaîne de montagnes dominant au nord le pays de Rhage et le séparant de la Caspienne, chaîne qui s'appelle encore aujourd'hui l'Elbourz. C'est de ce nom de Harō-Berezaiti, porte Harā-Barjāt, que je tuis parti à voir dans Allabria une corruption, tenant sans doute à ce que les Assyriens se seront guidés sur la forme que

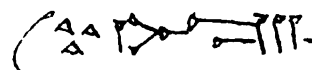
le nom avait revêtu dans l'idiome touranien du peuple de la Médie plutôt que sur celle de l'idiome iranien des hautes classes. Les convenances géographiques sont tout à fait en faveur de l'assimilation d'Allabria à l'Elboury du Eubaristan. Le r y est déjà changé en l comme dans le persan moderne; nous en verrons un autre exemple dans le nom d'Ellibi. Au reste, M. Kiepert a établi (dans les Beiträge de Kuhn, t. I, p. 38 et suiv.), d'après les noms géographiques fournis par Ptolémée, que la transformation du r du zend et du persan dans un grand nombre de cas en un l, fait qui s'observe également en pehlevi comme en persan moderne, était un des caractères distinctifs du dialecte aryen de la Médie. M. Spiegel (Iran, p. 47) y a vu un effet d'influence sémitique; je crois qu'il faut plutôt y reconnaître l'action du dialecte touranien médique, dont l'organe possédait le son l, inconnu au zend et au persan.

C'est donc avec les Parthes que j'identifie le peuple de Barsua ou Parsua, et dans le changement de position respective de ce peuple avec celui de Madai je vois un de ces remous de populations dont l'histoire des grandes migrations offre un certain nombre d'exemples. Bien que s'étant organisés plus tard dans une certaine mesure, les Parthes ne sont pas un peuple aryen d'origine, mais bien un peuple au fond touranien (voy. à ce sujet les curieux détails empruntés aux Assuaria d'Hérodote, qui ont été conservés par le chronographe byzantin Jean Malalas, p. 26, ed. Dindorf), et quand nombre de siècles après la ruine des Sasanides renverse celle des Artacides, c'est une nouvelle victoire d'Iran sur Touran. Il est probable que la forme aryenne Barsua ou Parsua, comme la médique touranienne Parsuwa, est celle qui représente le mieux leur nom primitif, et que la forme Parthava, qui a prévalu ensuite, doit son origine aux Perses, lesquels auront ainsi donné au nom des Parthes une signification dans leur propre langue, en le rapprochant de la racine parthu, "plat, large," zend perethu, sanscrit prthu. C'est de la même façon que du nom des vieux Kouschites d'Elam ils ont fait Uvaza, correspondant au sanscrit svag'a, "issu de lui-même," qui s'est conservé dans le Khour moderne.

Jusqu'au règne de Salmanu-aôr IV en Assyrie, c'est-à-dire jusqu'au milieu du IX<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne, les Parthes ou Parsua demeurèrent groupés avec les autres peuples de même race qui occupaient l'Altopatène, la Sagartie et la Médie propre; ils habitaient alors à l'ouest des Mèdes,

arrivés depuis un certain nombre de générations dans la contrée dont Rhagae était le centre. Et c'est ce qui explique pourquoi, dans toute la marche racontée au premier regard du *Vindict-Side*, on ne voit aucun indice que les Iraniques les aient rencontrés sur leur route. Mais dans la seconde moitié du IX<sup>e</sup> siècle, entre les règnes assyriens de *Salmanu-âsir IV* et de *Bin-lixuis III*, un mouvement dont les causes nous sont inconnues, et qui tient peut-être simplement à un accroissement de population, poussa les Mèdes à s'étendre vers l'Occident. Pressés, repoussés par eux, les Parthes trouvèrent dans l'Empire assyrien et dans l'Arménie, dont la puissance était dès lors assez grande pour tenir souvent en échec les armes de l'Assyrie, d'insurmontables barrières à un déplacement vers l'ouest ou vers le sud. Il ne leur resta donc plus d'autre issue que de remonter du côté de l'est, sans doute par le littoral de la Caspienne, de manière à venir occuper les anciens cantons de *Cakhra* et d'*Urua*, qui furent désormais la Parthie. Grâce à ce contre-courant d'émigration, au lieu d'être comme primitivement le peuple occidental, les Parthes se trouvèrent le peuple le plus oriental, par rapport aux Mèdes étendus dans la direction de l'ouest.

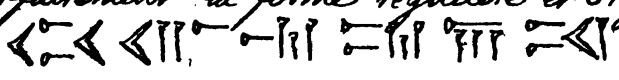
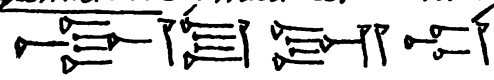
Ce fut le premier acte de la nouvelle migration occidentale des Mèdes, de leur invasion dans la contrée à laquelle ils donnèrent leur nom, et les textes cunéiformes de l'Assyrie rendent déjà le service de nous permettre d'en renfermer le moment initial dans un intervalle de vingt ans, entre 835 (date de la 31<sup>e</sup> campagne de *Salmanu-âsir*, dans le pays de *Barsua*) et 816. Au reste, l'inscription de *Bin-lixuis III* fournit une autre preuve de ce qu'au moment où elle fut gravée la dernière migration des Mèdes était déjà commencée et en voie d'accomplissement. C'est l'apparition d'un nom géographique nouveau, celui d'*Ellipi* ou *Ellibi*, inconnu dans les époques plus anciennes et qui tous les siècles postérieurs joue un grand rôle dans l'histoire des guerres assyriennes.

Qu'est-ce que le pays d'*Ellibi* ou *Ellipi* (  )? Seul jusqu'à présent M. Oppert a tenté de l'assimiler, dans la traduction qu'il a faite conjointement avec M. Méhérent de la grande inscription de *Sar-yukin*, dite des *Fastes*. Guidé par une analogie de son fort séduisante au premier abord, il y a vu l'Albanie du pied du Caucase, et c'est cette opinion que j'ai suivie dans mon Manuel d'histoire ancienne.





C'est une des assimilations les plus sûres auxquelles se prête la géographie des inscriptions assyriennes.

Mais n'y a-t-il pas à établir un rapprochement entre le nom d'Ellibi ou Ellipi et celui de la montagne qui domine l'emplacement d'Ecbatane? Cette montagne s'appelle aujourd'hui Alvand ou Elvend; les Grecs la désignent par le nom d'Opóvlys (Diod. Sic. II, 13; Phl. VI, 2, 4). Les deux formes dérivent d'un type originaire pers. Aruvanda, qui n'est autre qu'un des noms de la géographie mythique de l'Airiana-vâjê's, appliqué par les Mèdes de la district à une des localités de leur pays. D'après les remarques de M. Kiepert sur la substitution fréquente d'un l au r dans la prononciation propre aux Aryens de la Médie, il est probable qu'ils disaient Alluvanda ou Aluvanda pour Aruvanda, comme Halâ-Barzâ pour Harâ-Barzâ, et que par conséquent la forme moderne représente assez bien leur prononciation. Nous avons vu tout à l'heure qu'Allabria avait de grandes chances d'être une altération de Harâ-Barzâ, calquée sur la prononciation populaire; Ellibi est dans le même rapport avec Aruvanda, et représente probablement la manière dont le nom avait été altéré par le peuple touranien, soumis aux classes dominantes aryennes de qui la montagne avait reçu l'appellation de Aruvanda ou Aluvanda. En général, quand il s'agit des noms de lieux de la Médie, il faut tenir grand compte de ces déformations du langage populaire, tenant à la différence de race et d'idiome entre les hautes et les basses classes; ce sont elles que les étrangers ont le plus souvent reproduites. Ainsi, pour le nom de la cité qui devint la capitale de l'Empire des Mèdes, l'Hybâ'ava d'Hérodote et l'Exbâ'ava des autres écrivains grecs ne rendent qu'imparfaitement la forme régulière et originaire du nom dans la langue perse,  Hāgamatāna, mais ces transcriptions sont calquées sur la forme populaire corrompue,  Akhvātana, qui est celle qu'emploie la seconde version du grand texte de Behistoun (col. 2, l. 56 et 57).

La détermination géographique du site du pays d'Ellibi est, d'ailleurs, tout à fait indépendante de ce rapprochement de noms. On la rejetterait qu'elle n'en demeurerait pas moins entière. Mais de cette détermination géographique résulte nécessairement un fait d'une grande importance pour



## VI.

J'aurais dans une autre lettre dû bien établir, documents en mains, le caractère des règnes qui suivirent celui de Bin-lyxi jusqu'au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle. Ce fut pour l'Égypte une période de troubles intérieurs et d'affaiblissement de la puissance extérieure. Salman-azar V (788-778 av. J.C.), dont nous ne possédons pas de monuments, mais dont nous connaissons le règne par le Canon des éponymes (W. A. I. ii, 52, 1), fut encore un prince guerrier, qui poursuivait le cours des entreprises militaires et dompta des luttes prolongées en Arménie. Mais le temps d'Assur-ahil-il (778-754) fut particulièrement désastreux. C'est au commencement de son règne que se produisirent les terribles épidémies du Chaldéen Phil, marquées par une interruption de l'écriture dans la série régulière des éponymes, et l'expédition de ce personnage jusqu'en Palestine. À ce triomphe momentané de Babylone, éclipse pendant quelques années l'Égypte, incident des révoltes qui éclatèrent tout d'un coup dans les provinces proprement égyptiennes, gouvernées par de simples satrapes et non par des rois vassaux, à Libye, à Gizeh, à Arbaxe. C'est seulement en 758 que toutes ces rébellions furent éteintes et que l'on peut inscrire dans les annales ces mots : « Paix dans le pays » (W. A. I. ii, 52, 2). Les deux dernières années du règne sont occupées à rétablir l'autorité égyptienne en Syrie. Enfin le roi suivant, Assur-lyxi (754-746) est un prince fainéant, qui abandonna le soin des armes et ne fit que de courtes expéditions dans le pays frontière de Hamir. C'est seulement en 744, après une année de troubles inaugurés par la révolte de Kalax, que Tuklati-pal-azar II monta sur le trône et rend aussitôt après son avènement à la puissance guerrière de l'Égypte un éclat prodigieux, qui pour certains points ne sera jamais surpassé.



La période d'un demi-siècle dont je viens d'indiquer en quelques mots la physionomie générale et les principaux événements, présentait des conditions particulièrement favorables pour la réussite de l'invasion d'un temple nouveau dans les pays de l'est et du nord-est, où la supériorité de l'Égypte se faiblement exercée et au pays de guerres incessamment renouvelées. Tous des princes aussi fainéants et aussi batailleurs que Salman-azar IV et Bin-lyxi III, avait dû être réduite à néant pendant un règne aussi trouble que celui d'Assur-ahil-il et sous un monarque fainéant comme Assur-lyxi. En effet les renseignements

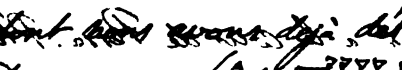
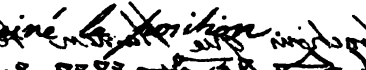
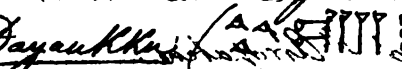
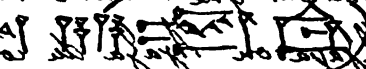


(Flandin, Perse ancienne, pl. 208, A, C, D et E); mais nous ignorons le nom qu'il portait dans la mythologie nationale du peuple qui a exécuté ces bas-reliefs. Dans un d'entre eux, le roi présente au dieu des captifs enchaînés par le col, qui à leur tête et à leur couronne semblent être des Assyriens. Cela prouve que si les monarchies rivales ne parlaient jamais guer, du succès qu'ils ont remporté, ils n'étaient pas toujours aussi heureux qu'ils veulent bien le dire, et que les lions savaient parler dans la pays de Namri.

Le Namri, au temps dont je parle, paraît encore par ses particularités, venu de l'Assyrie; le Xarxas, était gouverné par un satrape ou prince.

A tout l'ensemble des provinces au delà du Zagros s'étendait lors le nom de Medai, qui ne désigne plus comme à l'origine son canton restreint et reculé, mais comme plusieurs des Parthes et les Syriens le vaste pays de la Médie propre ou Medie Major. Les Satrapes de Medai, tout en ayant désormais un nom commun, qui révèle son unité ethnographique, ne formaient pas encore un Etat unique. Politiquement elle est très divisée, et avec un grand nombre de petits cantons indépendants, elle renferme plusieurs royaumes d'une certaine importance, qui se coalisent tour à tour entre eux et avec les Assyriens pour résister à l'invasion sans domination de l'Assyrie. Ses principaux et les plus souvent nommés sont:

1° Haride  ou   
voisin de Namri et limitant à l'Est le Parthien. Ce royaume n'est qu'une tribu médique, et les noms de ses princes figurent dans les inscriptions de Sar-yakhi sont empreintes à la langue assyrienne comme ceux des rois de Namri. On trouve donc qu'il est le premier royaume de la dernière page qui sont les Assyriens ayant gardé les princes appartenant à la langue Assyrienne.

2° Elbanchin    
3° Bit-Dayaukhe    
Situés en Assyrie, les Assyriens ont fait mention de cet Etat médié et apparaît dans les inscriptions de Sar-yakhi et a une importance particulière sur laquelle je reviendrai tout à l'heure.







au sanscrit Sarasvati, « riche en eau ». Quant à Saparda, c'est suivant toute apparence le nom de 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵 Garda, que les Perses ont appliqué plus tard à la Lydie et aux pays adjacents (Insur. de Behistoun, table I, § 6, Insur. de Nakch-i-Roustam, § 2), écrit 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵 Saparda dans le texte babylonien de Nakch-i-Roustam et 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵 Garda dans le texte médique. On en a rapproché avec raison le 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵 de la Bible (Obad. 20). Cependant il est difficile de croire que le prophète Obadiah, contemporain de la grande Captivité (voy. Munk, *Palestine*, p. 452), parla de Lydie transportée dans le Garda de l'Asie Mineure, tandis qu'il serait tout naturel d'en avoir indiqué dans un des cantons occidentaux de la Médie. Il est donc à noter Saparda ou Garda médique que s'appuie le 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵 d'Obadiah, que les Exécutifs ont ensuite interprété par l'Espagne.

Au nord de la vaste contrée de Media et se rapprochant de l'Arménie, avec laquelle il entre souvent en confédération, particulièrement au temps de Sargattin, est un autre pays, formant son royaume d'une certaine importance, celui de Likirtu ou Likartu (𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵 ou 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵). Convenances de position géographique et analogie de noms se réunissent pour y faire reconnaître la Sagartie (Hérod. VI, 2, 6, Steph. Byz. v. Sagartia), 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵 des inscriptions perses, 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵 Amagartia de la version médique. On objectera peut-être la forme différente 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵 Likarta, du texte babylonien de Behistoun. Mais cette différence ne doit pas arrêter, à ce que je vois, car on en observe de pareilles pour les noms les mieux déterminés de la géographie des monuments assyriens, quand on les compare aux noms des mêmes pays dans la troisième rédaction des inscriptions achéménides. Excepté lorsqu'il s'agit de Babylone, de l'Assyrie, de l'Elam et de l'Arménie, les rédacteurs babyloniens de la chancellerie de Darius se sont contentés de calquer le plus exactement possible les formes écrites des noms de pays dans le texte, sans qu'ils aient eu à traduire, sans se donner la peine de rechercher la forme que ces mêmes noms avaient pu revêtir dans les documents de l'époque assyrienne ou chaldéenne, et de là est née une divergence presque constante. Les anciennes transcriptions assyriennes étant faites d'après l'oreille par la prononciation, non pas d'après l'orthographe écrite. Ce qui confirme encore mon identification de Likirtu ou Likartu avec la Sagartie médique, c'est que dans les documents relatifs

à la campagne de Tuklati-pal-âsar II dans l'Asie le nom de la Sagartie persique (Herodot. I, 128), où une portion de ce peuple était demeurée dans son ancien berceau, est écrit d'une manière tout à fait analogue,  $\Delta \Delta \text{𐎶𐎵𐎶𐎵} \text{𐎶𐎵𐎶𐎵} \text{𐎶𐎵𐎶𐎵}$  Zikruti (voy. ce que j'en ai dit dans la Zeitschr. für Egypt. Sprach. und Alterthumsk. 1870, p. 52). Ainsi le peuple, d'origine perse (Herodot. VII, 85) des Sagartiens se montre entre la Médie propre et l'Atropatène au même temps que le nom de Médie prend le sens étendu qu'il conservera désormais. Ce peuple, dont on ne voit aucune trace dans les guerres antérieures où sa place est occupée par le pays d'Brassas — lequel disparaît de l'histoire à partir du temps de Tuklati-pal-âsar — le peuple, dis-je, s'était donc associé à la grande migration des Mèdes et était venu dans l'ouest avec eux.

À l'époque dont j'essaie de crayonner la géographie, nous retrouvons le pays des Mahiani dans la même situation qu'au IX<sup>e</sup> siècle, dans celle où les Grecs et les Romains le connaîtront aussi; mais alors son nom s'écrit avec une orthographe légèrement différente de celle des temps plus anciens, Matti ( $\Delta \Delta \text{𐎶𐎵𐎶𐎵} \text{𐎶𐎵𐎶𐎵}$ ) au lieu de Mata. À côté de ce pays est celui de Barrua ( $\Delta \Delta \text{𐎶𐎵𐎶𐎵} \text{𐎶𐎵𐎶𐎵} \text{𐎶𐎵𐎶𐎵}$  ou  $\Delta \Delta \text{𐎶𐎵𐎶𐎵} \text{𐎶𐎵𐎶𐎵}$ ), qui correspond certainement au canton de la Vera de Shabon (XI, p. 523). D'autres districts indépendants et de fort petite étendue se groupent aux environs, entre autres celui de Sangibuti ou Bit-Sangibuti ( $\Delta \Delta \text{𐎶𐎵𐎶𐎵} \text{𐎶𐎵𐎶𐎵} \text{𐎶𐎵𐎶𐎵}$  ou  $\Delta \Delta \text{𐎶𐎵𐎶𐎵} \text{𐎶𐎵𐎶𐎵}$ ) — Khorsabad, salle II, plaque 12: B. 76 — qu'un itinéraire de Tuklati-pal-âsar II met entre Mamri et Barrua (voy. Zeitschr. für Egypt. Sprach. und Alterthumsk. 1870, p. 50). En général toute cette partie méridionale de l'Atropatène se montre à nous alors dans un état de morcellement. Il en est de même de la partie septentrionale de la dite région, entre le lac d'Oroumiakh et la Mer Caspienne. Je ne tenterai pas, du reste, de fixer la position respective des nombreux districts ou petits cantons indépendants, appartenant certainement à cette contrée, dont les noms figurent dans les textes. Les données manquent pour permettre d'arriver dans un semblable travail à un résultat quelque peu solide, et d'ailleurs ce serait sortir de mon sujet. Remarquons seulement que la plupart de ces noms appartiennent à la langue des vieilles populations touraniennes. La migration aryenne ne s'était donc pas étendue jusque là; et en effet dans les montagnes entre l'Atropatène et l'Arménie, au nord des Mardes et des Margasiens, il se maintient toujours un royaume de population

non-aryenne, puisque les habitants de ces montagnes sont appelés par les géographes grecs Avacéas (Strab. XI, p. 507, 508 et 514; Ptol. VI, 2, 5; Plin. VI, 16).

Quant à la région qui va rejoindre le lac de Van, dans l'ouest du lac d'Ouroumiak, nous y voyons encore, à l'époque qui nous occupe, le pays de Xubuschia, considéré alors comme se rattachant au Na'iri, et à côté celui d'Andia ou Andiu, touchant au pays de Vanua.

## VII.

Elle se présente dans les monuments la géographie des pays à l'est et au nord-est de l'Assyrie depuis le milieu du VIII<sup>e</sup> siècle. Vous voyez combien elle diffère de la géographie des mêmes pays dans le siècle précédent. Au point de vue de la distribution des races, c'est déjà l'état de choses qui se conservera jusqu'à sous les Achéménides et qu'Alexandre trouvera intact au moment de son expédition. La conquête de la Médie entière par les Mèdes ariens est dès lors accomplie et la population primitive des Éousiens est soumise aux nouveaux envahisseurs.

Ces changements successifs de la géographie politique et de l'ethnologie, que les inscriptions assyriennes nous ont mis à même de suivre par des renseignements échelonnés à des dates précises, prouvent que l'invasion des Mèdes dans les pays à l'ouest de Rhagae, leur séjour antérieur, commencé un peu avant le règne de Bia-lekxi III, se précipita dans la période qui suivit ce prince, favorisée par l'affaiblissement momentané de la puissance assyrienne, et devint complète peu avant l'avènement de Eaklati-pal-aïas II. Or, ce prince monta sur le trône en 744, et nous avons vu plus haut que les calculs concordants d'Hérodote et d'Alexandre Polyhistor — ces derniers empruntés suivant toute apparence à Béroso — rapportent entre 750 et 745 av. J. C. l'événement célèbre dans l'histoire de l'Asie sous le nom de Révolte des Mèdes. Nous avons constaté aussi que les documents consultés par Ctésias assignaient la même date à cet événement, dont l'honneur était attribué à Arbace et dont le système de l'histoire officielle des Perses grossissait l'importance, en y rattachant la destruction de Ninive, postérieure de plus d'un siècle, afin de faire dès lors passer l'empire de l'Asie aux Mèdes, dont ils se prétendaient les héritiers légitimes; car nous avons reconnu, après Volzky, au moyen de quel doublement

artificiel de la liste des rois le trédécim d'Artaxerxes Mnémon était parvenu à reculer d'un siècle et demi la Révolte des Mèdes.

Un tel nom assigné à cet événement est certainement inept et ne provient pas des annales assyriennes ou babyloniennes, nous pouvons l'affirmer, car il change complètement le caractère des faits, dont le déchiffrement des textes cunéiformes permet aujourd'hui de bien discerner la véritable nature. Il n'y eut pas de révolte des Mèdes, puisqu'ils n'avaient jamais été sérieusement soumis par les Assyriens, qui avaient à peine touché leur territoire de Rhagae dans de rares et lointaines expéditions. C'est même seulement après cette prétendue révolte que les monarques de Ninive tentèrent de subjuguier les Mèdes, devenus leurs proches voisins, et soumise pour quelque temps une partie d'entre eux au tribut. Aussi aucun de ces rois ne qualifie-t-il dans ses inscriptions les Mèdes de rebelles, épithète que pourtant ils ne se font pas faute d'employer à plus ou moins juste titre, et même Sin-ax-irib et Ašur-ax-idin, en parlant de certains cantons de la Médie où ils allèrent guerroyer, disent en termes formels qu'ils n'avaient jamais été soumis à leurs prédécesseurs (1° Sin-ax-irib, cylindre publié par Grottefend, l. 34; 2° Ašur-ax-idin, Prisme, col. 4, l. 10 et 32: M. A. I, 2, 146). Mais s'il n'y eut pas révolte, il y eut précisément à la date indiquée par Hérodote et par Alexandre Polyhistor, ainsi que par les documents que falsifia Ctésias, invasion des Mèdes aryens et conquête par eux de la région dont ils firent désormais la Médie. La coïncidence des dates est si frappante qu'elle ne peut être fortuite, et je ne doute pas, pour ma part, que ce ne soit cette invasion du peuple Arien constituant depuis lors les classes dominantes qui ait été transformée plus tard, dans la tradition orale de la Médie recueillie par l'historien d'Halicarnasse, en une révolte heureuse contre le joug assyrien, par ce que les monarques de Ninive avaient en effet étendu leur autorité sur les pays couverts par l'invasion, alors qu'ils n'étaient habités que par la population touranienne primitive. Il n'est pas rare de voir la tradition, quand une fois vainqueurs et vaincus commencent à se fusionner dans un seul peuple, déguiser la conquête étrangère en la présentant comme une revendication du pouvoir par des ayants-droit légitimes, c'est ainsi que dans le Péloponnèse l'invasion dorienne est devenue la Retour des Héraclides, et la même chose s'est produite pour les Pandava dans la légende épique de l'Inde.

Géographie: voy. mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3<sup>e</sup> édition, t. III, p. 513-519.

Comme il était naturel après les événements qui venaient de s'accomplir dans ce pays, après l'invasion d'un peuple nouveau et guerrier encore dans tout l'élan de la conquête, qui devait tendre à propager sa migration dans l'ouest et devenait, par suite, un danger menaçant pour l'Assyrie elle-même, la Médie fut pendant un certain temps, à la suite des événements qui s'y étaient opérés, une des principales préoccupations des rois assyriens. Pendant un demi-siècle ils multiplièrent les expéditions pour la subjuguier; ils y réussirent en partie, sans pourtant jamais parvenir à en rendre la soumission bien solide et bien durable. Du moins, ils y remportèrent des succès militaires considérables, arrêtèrent pour quelque temps toute nouvelle expansion des Mèdes en dehors des pays où ils venaient de se fixer, parcoururent en armes les principaux districts de la Médie et les contraignirent à de nombreuses reprises à se racheter par des tributs, bien que le paiement de ces tributs n'ait jamais été assez régulier ni assez constant pour que les rois placés à la tête des petits États médiques énumérés par nous tout à l'heure aient été inscrits sur les listes des tributaires habituels. En somme, ainsi que l'a déjà remarqué sir Henry Rawlinson, le demi-siècle qui succéda à la prétendue Révolte des Mèdes, c'est à dire à l'événement que la tradition représente plus tard comme l'affranchissement de la Médie de tout joug étranger, fut au contraire le moment où l'influence des armes de l'Assyrie s'exerça avec le plus de force et de continuité sur ce pays.

Dès la seconde année de son règne, en 743, Tuklati-pal-àsar II, qui dans sa première année avait fait reconnaître la suzeraineté assyrienne le long du cours inférieur de l'Euphrate et du Tigre jusqu'au Golfe Persique, se tourna vers la région du Zagros comme vers l'un des côtés qui réclamaient les premiers son attention. Il attaqua d'abord le pays de Hamri et son roi, nommé Tutammû. La ville de Kinali, capitale de ce pays, fut prise à deux fois, la contrée dévastée, et les Assyriens y firent un butin très considérable: voy. Smith, Lebanon, p. 111.

Egypt. Sprach. und Alterthumsk. 1869, p. 9. Le Mani une fois réduit de telle façon qu'il ne se releva plus et que dans les signes postérieurs on ne le vit jamais manifester même une velléité de résistance, le roi d'Assyrie franchit en personne les montagnes par la haute vallée du Euphrate, subjugué l'Atropatène et s'avancant par le bord de la Mer Caspienne vers le pays de Partie, la Partie, poursuivit au-delà de ce pays la grande campagne dans l'est, qui la mène, suivant moi, jusqu'aux rives de l'Indus. J'ai étudié cette campagne dans la Zeitschr. f. Egypt. Sprach. und Alterthumsk. 1870, p. 48-55 et 69-71. Mais pendant que Tuklati-pal-âsar conduisait lui-même cette expédition lointaine, son partan, nommé

Assur-danninanni dans les inscriptions qui racontent la guerre et Haba-danninanni dans le Canon des éponymes, s'avance au-delà des Portes du Zagros à la tête d'une autre armée. Il parcourut victorieusement la Médie dans toute son étendue et y pénétra jusqu'au pays de Bithni: M. A. I. II, 67, l. 42; l. 18, l. 19 et 20. Les résultats de cette campagne furent suffisants, paraît-il, pour écarter toute crainte du côté de la Médie pour le reste du règne, car Tuklati-pal-âsar n'y recommença pas d'expédition. Mais ils avaient plutôt éloigné le danger d'une invasion des Mèdes à l'ouest de la barrière du Zagros qu'amené une soumission réelle, car nous ne voyons aucun prince de la Médie nommé parmi les nombreux tributaires, qui apportèrent leurs présents, en 737 (l. 50, 45; 69, 2; 69, 1; 67, 1) ou parmi les rois vassaux qui se rendirent, en 737, à la Cour plénière tenue par Tuklati-pal-âsar à Assur (II Reg. XVI, 10; M. A. I. II, 67, l. 57-63); ceux-ci appartiennent tous à l'Arménie et aux pays adjacents, à la Syrie, à la Palestine et à l'Arabie.

## VIII

Nous n'avons malheureusement aucun document sur les guerres qui durent occuper le court règne de Sabmans-âsar VI et par conséquent nous ignorons s'il eut ou non affaire à la Médie. Mais les annales de son successeur Sas-yukin relatent de nombreuses expéditions dans ce pays, où le vainqueur de Samarie porta ses armes plus souvent qu'aucun autre monarque

assyrien. C'est alors qu'il établit dans les cités des Mèdes « une partie des captifs qu'en début de son règne il avait emmenés de la capitale d'Israël, transplantant les autres « sur les bords du Xabur, le fleuve du pays de Guzan » : II Reg. XVII, 6; XVIII, 11. de terre de Cobie, qu'il faut étudier dans la version des Septante plutôt que dans celle de S<sup>t</sup> Jérôme, laquelle en diffère assez notablement, et dont la rédaction, telle que nous la possédons, n'est certainement pas antérieure au temps d'Alexandre, mais qui contient cependant des données historiques dignes d'une sérieuse attention, trace le tableau de la vie de ces déportés d'Israël répandus dans les diverses parties de la Médie sous le règne de Sar-yukin et sous les princes qui suivirent : Tob. I, 14; III, 7; VII et IX. Il en montre des colonies à Ecbatane et jusqu'à Rhage, et le témoignage de ce livre doit être d'autant moins rejeté que nous allons le voir parfaitement conforme à la réalité de l'histoire quand il représente le père de Cobie, qui a fixé sa demeure à Minive, allant facilement à Rhage sans sortir des pays où s'étend le pouvoir du roi d'Assyrie, tant que vit le conquérant d'Israël (Tob. I, 14; voy. les versets 14-17 du chap. I dans la Septe de la Vulgate), mais sous son fils Sar-yukin ne pouvant plus communiquer librement avec la Médie, désormais séparée de l'Assyrie (Tob. I, 15).

La première guerre de Sar-yukin en Médie eut lieu dans la 6<sup>e</sup> année de son règne, en 716 av. J.-C. Urta, roi d'Urarti (l'Arménie de l'Ararat), qui fut l'un des plus redoutables et pendant plusieurs années le plus inébranlable antagoniste du souverain de l'Assyrie, avait groupé dans une confédération contre ce souverain les États du mont Mildis et de Vanna, en Arménie, de Kavalla, de Likirtu et d'Allabria, en Médie, qui tous nous sont maintenant bien connus. Alga, roi de Vanna et successeur d'Iranzu, fut assassiné, comme partisan de l'Assyrie, par des conspirateurs qui proclamèrent son frère Allasun. Le roi assyrien marcha sur le pays de Vanna et y remporta une victoire signalée, dans laquelle Bagadatté, roi du mont Mildis, tomba entre ses mains. Il le fit écorcher vivant sur le lieu même où Alga avait été assassiné. Allasun, craignant son sort pareil, s'empêcha de se soumettre à Sar-yukin, qui lui reconnut le titre royal. Mais à peine les Assyriens commencent-ils à s'éloigner que Allasun, changeant brusquement de conduite, rendit hommage à Urta, roi d'Urarti. Le roi d'Assyrie revint immédiatement

Egypt. Sprach. und Alterthumsk. 1869, p. 9. Le Namir une fois réduit de telle façon qu'il ne se releva plus et que dans les royaumes postérieurs on ne le vit jamais manifester même une velléité de résistance, le roi d'Égypte franchit en personne les montagnes par le haut vallée du Capros, subjugué l'Éthiopie et s'avancant par le bord de la Mer Caspienne vers le pays de Partia, la Partie, poursuivit au-delà de ce pays la grande campagne dans l'est, qui le mena, suivant moi, jusqu'aux rives de l'Indus. J'ai étudié cette campagne dans la Zeitschr. f. Egypt. Sprach. und Alterthumsk. 1870, p. 48-55 et 69-71. Mais pendant que Tuklati-pal-âsar conduisait lui-même cette expédition lointaine, son partan, nommé

Assur-danninanni dans les inscriptions qui racontent la guerre et Assur-danninanni dans le Canon des éponymes, s'avança au-delà des Portes du Zagros à la tête d'une autre armée. Il parcourut victorieusement la Mésopotamie dans toute son étendue et y pénétra jusqu'au pays de Bithni: W. A. I. II, 67, l. 42; l. 18, l. 19 et 20. Les résultats de cette campagne furent suffisants, paraît-il, pour écarter toute crainte du côté de la Mésopotamie pour le reste du règne, car Tuklati-pal-âsar n'y recommença pas d'expédition. Mais ils avaient plutôt éloigné le danger d'une invasion des Mèdes à l'ouest de la barrière du Zagros qu'amené une soumission réelle, car nous ne voyons aucun prince de la Mésopotamie nommé parmi les nombreux tributaires qui apportèrent leurs présents en 737 (l. 40, 45; 69, 2; 69, 1; 67, 1) ou parmi les trois vassaux qui se rendirent, en 737, à la Cour plénière tenue par Tuklati-pal-âsar à Damas (II Reg. XVI, 10, W. A. I. II, 67, l. 57-63); ceux-ci appartiennent tous à l'Assyrie et aux pays adjacents, à la Syrie, à la Palestine et à l'Arabie.

## VIII

Nous n'avons malheureusement aucun document sur les guerres qui durent occuper le court règne de Salmassar-âsar V et par conséquent nous ignorons s'il eut ou non affaire à la Mésopotamie. Mais les annales de son successeur Sar-yukin relatent de nombreuses expéditions dans ce pays, où le vainqueur de Samarie porta ses armes plus souvent qu'aucun autre monarque



assyrien. C'est alors qu'il établit dans les cités des Mèdes « une partie des captifs qu'en début de son règne il avait emmenés de la capitale d'Israël, transplantant les autres « sur les bords du Xabur, le fleuve des pays de Guzan » : II Reg. XVII, 6; XVIII, 11. de terre de Cobie, qu'il faut étudier dans la version des Septante plutôt que dans celle de S<sup>t</sup> Jérôme, laquelle en diffère assez notablement, et dont la rédaction, telle que nous la possédons, n'est certainement pas antérieure au temps d'Alexandre, mais qui contient cependant des données historiques dignes d'une sérieuse attention, trace le tableau de la vie de ces déportés d'Israël répandus dans les diverses parties de la Médie sous le règne de Sar-yukin et sous les princes qui suivirent. Tob. I, 14; III, 7; VII et IX. Il en montre des colonies à Ecbatane et jusqu'à Rhage, et le témoignage de ce livre doit être d'autant moins rejeté que nous allons le voir parfaitement conforme à la réalité de l'histoire quand il représente le père de Cobie, qui a fixé sa demeure à Ninive, allant facilement à Rhage sans sortir des pays où s'étend le pouvoir du roi d'Assyrie, tant que vit le conquérant d'Israël (Tob. I, 14; voy. les versets 16-17 du chap. I dans la Septe de la Vulgate), mais sous son fils Sar-aga-ait ne pouvant plus communiquer librement avec la Médie, désormais séparée de l'Assyrie (Tob. I, 15).

La première guerre de Sar-yukin en Médie eut lieu dans la 6<sup>e</sup> année de son règne, en 716 av. J.-C. Urta, roi d'Urarti (l'Arménie de l'Ararat), qui fut l'un des plus redoutables et pendant plusieurs années le plus inébranlable antagoniste du souverain de l'Assyrie, avait groupé dans une confédération contre ce souverain les États du mont Milidai et de Vanna, en Arménie, de Karalla, de Lekirtu et d'Allabria, en Médie, qui tous nous sont maintenant bien connus. Agga, roi de Vanna et successeur d'Iranzu, fut assassiné, comme partisan de l'Assyrie, par des conspirateurs qui proclamèrent son frère Allusun. Le roi assyrien marcha sur le pays de Vanna et y remporta une victoire signalée, dans laquelle Aggadatti, roi du mont Milidai, tomba entre ses mains. Il le fit écorcher vivant sur le lieu même où Agga avait été assassiné. Allusun, craignant son sort pareil, s'empêcha de se soumettre à Sar-yukin, qui lui reconnut le titre royal. Mais à peine les Assyriens commencent-ils à s'éloigner que Allusun, changeant brusquement de conduite, rendit hommage à Urta, roi d'Urarti. Le roi d'Assyrie revint immédiatement

sur ses pas et infligea à ses ennemis une sanglante défaite à Ljirti, dans le pays de Ma'iri. Allasun implora et obtint de nouveau son pardon; Almür-lik, roi de Karalla, fut fait prisonnier et écorché vif. Des principaux habitants de son pays, et ceux d'Allabria, avec leur roi Iti, furent transportés à Xamattu (Hamath) en Syrie (Inscr. des Annales, Khorsabad, salle II, plaque 8, B. 73, salle XIV, plaque 10, B. 162; Inscr. des Fêtes, l. 35-36). Le supplice d'Almür-lik, roi de Karalla, est représenté dans un bas-relief de la salle VIII du palais de Khorsabad. Botta, Monument de Ninive, pl. 120.

Pendant ce temps, le pays de Xaxar s'était soulevé et avait obligé son gouverneur, un indigène nommé Kibaba, à rendre hommage à Dalta, roi d'Elle. Son expédition d'Arménie et d'Atropatie terminée, Sar-yukin se rendit dans ce pays qu'il châtiâ durement et soumit à l'autorité de magistrats directement assyriens; la capitale fut fortifiée et eut une garnison assyrienne, avec le nom nouveau de Kar-Sar-yukin, « la forteresse de Sar-yukin ». Ce fut alors que le roi d'Assyrie conquirit pour la première fois les districts du haut Euphrate, dont la situation précise nous a occupé tout à l'heure, et les réunit à la satrapie de Xaxar, en leur imposant, au dessus de leurs dieux, le culte « d'Almür ». Pendant que Sar-yukin était dans ce pays, il y recut les tributs de vingt-huit des villes principales de la Mésopotamie. Inscr. des Annales, Khorsabad, salle II, plaque 9, B. 74, salle V, plaque 17, B. 119, Inscr. des Fêtes, l. 61-64.

L'année suivante (715), après une nouvelle campagne en Arménie contre Tilleman du Khoran et Urta d'Urti, après avoir aussi parcouru victorieusement les pays de Ma'iri et d'Andia, d'où il tira des tributs considérables, le roi d'Assyrie descendit sur les districts de la Mésopotamie qu'il avait placés en son royaume sans l'autorité du préfet de Xaxar et qui s'étaient révoltés. Il y éleva, par les armes en bride, dans les villes de Siblu, Indau, Angura et Bagaya des forteresses assyriennes, qui furent nommées Kar-Hatu, Kar-Sin, Kar-Bin et Kar-Sitar. Quant à la capitale de Xaxar, appelée désormais officiellement Kar-Sar-yukin, les fortifications en furent encore augmentées afin d'en faire une tête toujours armée du côté de la Mésopotamie. Inscr. des Annales, Khorsabad, salle V, plaque 18, B. 74, l. 65. Inscr. des

Fastes, l. 64-67.

La huitième année du règne (714), qui mit fin aux guerres d'Arménie par la défaite complète et le suicide de l'intépide Ursa d'Arart, s'ouvrit par une campagne dans le pays de Tikirtu, allié aux Arméniens (*Inscr. des Annales*, Khorsabad, salle II, plaque 12, B. 76), et par l'occupation des districts du sud de l'Atropatène environnant celui de Sangibuti (*Inscr. des Annales*, Khorsabad, salle II, plaques 12 et 13, B. 76 et 77). La Médie propre ne fut pas attaquée cette année, mais des tributs en furent envoyés au roi d'Assyrie (*Inscr. des Annales*, Khorsabad, salle II, plaque 11, B. 75).

Dans la neuvième année (713), nous trouvons, au contraire, une grande expédition en Médie, dans les pays d'Ellibi, Bit-Dagaukku et Karalla. Des gens de Karalla s'étaient révoltés, avaient chassé les magistrats assyriens chargés de les gouverner et placé sur le trône Amittani, frère de l'Uru-lik écorché vif trois ans auparavant. Sar-yukin défait le roi rebelle et le chassa du pays (*Inscr. des Annales*, Khorsabad, salle V, plaque 18, B. 120). Malheureusement le récit de la guerre dans le pays de Bit-Dagaukku, lequel eût été le plus précieux pour l'histoire, est aujourd'hui perdu; la plaque 15 de la salle II de Khorsabad, où il était gravé, n'a pas été retrouvée, et la plaque 14 de la salle V (B. 116) est tellement mutilée qu'on n'en peut rien tirer de sûr. Pour ce qui est du pays d'Ellibi, une portion de ce pays s'était insurgée contre le roi Datta, fidèle au serment de la couronne d'Assyrie; l'autorité de ce prince y fut rétablie (*Inscr. des Annales*, Khorsabad, salle II, plaque 16, B. 80; *Inscr. des Fastes*, l. 70-72). Sar-yukin profita aussi de sa présence en Médie pour soumettre un certain nombre de districts qui n'avaient repoussé la domination d'Assur; ce sont ceux dont j'ai cité plus haut les onze noms: *Inscr. des Annales*, Khorsabad, salle II, plaque 16, B. 80; *Inscr. des Fastes*, l. 67-70. Avant de se retirer, le monarque assyrien reçut les tributs d'Ullusan de Kanna, de Datta d'Ellibi, et de Ader-pal-iddin d'Alabria. Le dernier nom, purement assyrien et cependant porté par le roi d'une portion assyrienne venue de la Médie, de la portion qui avait été le plus anciennement assyrienne, a lieu de surprendre. Mais il ne faut pas en conclure que le personnage ainsi nommé dans les inscriptions officielles fût

un Assyrien, chose bien peu vraisemblable. On sait par d'autres exemples que les monarques trinitaires imposaient quelquefois des noms tirés de leur propre langue, comme marque de vassalité, aux princes étrangers qu'ils installaient sur le trône; c'est ainsi que la forme d'Atius-bani-pal nous montre en Egypte le fils de Nihu ou Nekau I<sup>er</sup>, roi de Saïs, le même qui fut plus tard le célèbre Psametik, recevant du roi d'Assyrie, avec un apanage, le nom de Nebu-šeribanni: voy. Oppert, Mém. présent. par div. sav. à l'Acad. des Inscri. 1<sup>re</sup> sér., t. VIII, 1<sup>re</sup> part., p. 595.

Mais la circonstance la plus intéressante dans ce qui a trait à cette campagne de la 9<sup>e</sup> année de Sar-yukin est la mention du pays de Bit-Dayauktu (𐎠𐎹𐎶𐎵 𐎠𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎠𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎠𐎶𐎵𐎶𐎵), que nul texte antérieur ne cite et dont il n'est pas non plus question à une époque postérieure. Si nous ne nous trompons pas, cette mention a une très grande importance historique. En effet, quand on étudie les noms géographiques étrangers cités dans les inscriptions des rois d'Assyrie, on y constate que ce n'était pas indifféremment que ceux-ci plaçaient le mot 𐎠𐎹𐎶𐎵 bit, «demeure», devant certains noms de pays. Ils ne le faisaient jamais que dans deux cas: 1<sup>o</sup> lorsque le pays portait le même nom que sa ville capitale (voy. Zeitschr. für Egypt. Sprach. und Alterthumsk. 1870, p. 50); 2<sup>o</sup> lorsqu'il avait été nommé d'après un de ses rois, ainsi un des districts du Namri est appelé Bit-Xamban d'après le Xamban qui combattit Salmanu-aïr IV, les principautés de Bit-Dakkurri et de Bit-Yukin dans la Batna. Chaldée doivent leurs noms aux chefs qui les formèrent; le royaume d'Israël est toujours désigné des Assyriens sous l'appellation des Bit-Xumri ou Bit-Umri, en souvenir du roi 𐎶𐎶𐎶𐎶, fondateur de Samarie. On ne peut douter que Bit-Dayauktu n'appartienne à cette seconde catégorie. 𐎠𐎹𐎶𐎵 𐎠𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎠𐎶𐎵𐎶𐎵 Dayauktu est certainement un nom propre d'homme, et un nom propre araméen, puisque nous le voyons, du temps même de Sar-yukin, porté par un autre personnage, non plus Mède mais Arménien, Dayauktu, chef de la ville de Vanna, qui eut une part considérable aux révoltes de son roi Illusun et que le monarque assyrien emmena captif dans la 7<sup>e</sup> année de son règne (715 av. J. C.): Inscr. des Annales, Khorsabad, salle II, plaque 9, B. 74.

salle V, plaque 17, B. 119. La principauté médiatique de Bit-Dagauktku, située en arrière du pays d'Ellibi par rapport à l'Assyrie, est donc un petit Etat formé par un personnage du nom de Dagauktku, et cet individu vivait précisément à l'époque où Sar-yukin eut affaire au pays nommé d'après lui. Je crois pouvoir conclure de cette circonstance significative que l'inscription des Annales n'ajoute pas le nom du roi de Bit-Dagauktku, sans doute comme suffisamment désigné par celui du pays, tandis qu'elle enregistre soigneusement dans le même endroit les noms des rois de Kassila, d'Ellibi et d'Allabria.

Ceci constaté, il est bien difficile de ne pas reconnaître dans le Dagauktku des inscriptions de Sar-yukin, lequel correspond certainement à une forme persane Dahyauka, le Dyiosys d'Hérodote. La coïncidence des dates est surtout décisive à ce sujet, car la guerre où nous trouvons Dagauktku cité comme le chef d'un canton spécial de la Médie, auquel il avait donné son nom, est de l'année 713 av. J. C., juste trois ans seulement avant la date où, d'après la chronologie d'Hérodote, Déjocès serait devenu roi de toute la Médie, ou de la plus grande portion de ce pays. L'état politique de la Médie, tel que nous venons d'en voir le tableau dans les récits militaires du fondateur de Khorsabad, divisée en un grand nombre de petits Etats et de cantons indépendants les uns des autres, est parfaitement conforme à ce que dit Hérodote (2, 96) de la condition du pays avant Déjocès: ἐὼντων αὐτονομῶν πάντων ἅνδ' ἑνὶ ἡγεμόνι ..... καλοῦσθαι τὸν Μυδῶν ἡγετὴν πάντας ..... ἐόντος ἀπορίας πολλῆς ἅνδ' ἑνὸς ἑνὸς Μυδῶν. Que si nous prenons maintenant le récit que fait le père de l'histoire de l'élévation de Déjocès au pouvoir suprême sur l'ensemble de la nation, nous verrons qu'il y a donné, suivant son habitude, la forme d'une anecdote piquante et racontée avec bonhomie, mais qu'il y a conservé, même sous cette forme arrangée, le véritable caractère des événements, tel que l'étude des documents assyriens nous permet déjà de le discerner, que pour lui Déjocès avait été originairement le chef d'un canton spécial de la Médie, qui graduellement étendit son pouvoir sur d'autres districts, en grande partie à cause de la supériorité de son administration sur celle de ses voisins, et qui finit par réunir presque tout le peuple des Mèdes sous son sceptre.

« Il y avait, dit-il (1, 96-98), chez les Mèdes un sage nommé Djocès, il était fils de Phraorte. Ce Djocès, ambitieux de la royauté, se conduisit ainsi pour y parvenir. Les Mèdes vivaient divisés en cantons, Djocès, considéré depuis longtemps dans le sien, y rendait la justice avec d'autant plus de zèle et d'application, que dans toute la Médie les lois étaient nulles, et qu'il savait que ceux qui sont injustement opprimés détestent l'injustice. Les habitants de son canton, témoins de ses moeurs, le choisirent pour juge. Djocès fit paraître dans toutes ses actions de la droiture et de la justice. Cette conduite lui attira de grands éloges de la part de ses concitoyens, de telle façon que les habitants des autres cantons, jusqu'alors opprimés par d'injustes sentences, apprenant que Djocès seul se conformait aux règles de l'équité, accoururent avec empressement à son tribunal, et ne voulurent plus être jugés que par lui.

« La foule des clients augmentait chaque jour par la persuasion où l'on était de l'équité de ses jugements. Quand Djocès vit qu'il portait seul le poids des affaires, il refusa de monter sur le tribunal où il avait jusqu'alors rendu la justice, et renonça formellement à ses fonctions. Il préleva le tort qu'il se faisait à lui-même en négligeant ses propres affaires, tandis qu'il passait les jours entiers à terminer les différends d'autrui. Les brigandages et l'anarchie régnèrent plus que jamais dans les cantons de la Médie, ainsi les Mèdes s'assemblèrent et tinrent conseil sur leur état actuel. Des amis de Djocès y parlèrent à peu près en ces termes : « Puisque la vie que nous menons ne nous permet plus d'habiter le pays, choisissons un roi ; la Médie étant alors gouvernée par de bonnes lois, nous pourrions cultiver en paix nos campagnes sans craindre d'en être chassés par la violence et l'injustice. » Ce discours persuada les Mèdes de se donner un roi.

« Aussitôt on délibéra sur le choix. Toutes les louanges, tous les suffrages se réunirent en faveur de Djocès, qui fut élu roi d'un consentement unanime. Il commanda qu'on lui bâtît un palais conforme à sa dignité, et qu'on lui donnât des gardes pour la sûreté de sa personne. Les Mèdes obéirent, on lui construisit, à l'endroit qu'il désigna, un édifice vaste et bien fortifié, et on lui permit de choisir dans toute la nation des gardes à son gré. »

Il est facile, je le répète, de distinguer dans ce récit le fond réel de l'historiette ingénieusement combinée pour éveiller la curiosité des Grecs et satisfaire leur goût. Et la mention de Saryauka dans les inscriptions de Sar-yukin établit la valeur de la liste des rois Mèdes d'Hérodote, aussi bien avant qu'après Cyaxare, contre l'opinion de sir Henry Rawlinson (Journal of the Royal Asiatic Society, t. XV, p. 244, note 2, voy. aussi George Rawlinson, p. 408 du tome I<sup>er</sup> de la traduction d'Hérodote) qui considère Déjocès comme un personnage fabuleux, une sorte de héros éponyme de la monarchie mède, et son nom comme une altération de celui d'Asyage.

IX.

Le pouvoir de Saryauka, ou Déjocès, ainsi que l'indiquent, du reste, la date assignée par Hérodote à son avènement d'après les traditions indigènes de la Mède, dut commencer à s'étendre en dehors de l'ancien canton de la prince dans les années 70-75 de Sar-yukin (742-708 av. J. C.), pendant lesquelles le roi d'Assyrie, occupé successivement des guerres d'Égypte, de Babylone et de la Commagène, ainsi que de la conquête de l'île de Chypre, ne s'occupait pas de la Mède. Cependant l'autorité de Déjocès n'était pas encore bien affermie et n'avait pas encore englobé le pays d'Ébatane, Ébati des textes cunéiformes, en 707 av. J. C., puisque nous voyons alors Sar-yukin intervenant dans les querelles de succession de ce pays.

Dabru (𐎠𐎣𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶 ou 𐎠𐎣𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶, on a les deux formes qui s'expliquent l'une l'autre), roi d'Ébati, venait de mourir, laissant deux fils, Micie (𐎠𐎣𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶) et Isabara (𐎠𐎣𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶), qui se disputèrent la couronne. Subuk-Naxun — c'est la vraie forme du nom de la prince, écrit dans les inscriptions sumériennes copiées et publiées en quelques planches séparées par M. doffus (𐎠𐎣𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶 \* 𐎠𐎣𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶 (doffus p. 13, 14) et 𐎠𐎣𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶 \* 𐎠𐎣𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶 (doffus p. 16, 17), tandis que les textes assyriens de Khorsabad l'appellent Suk-Nak - Naxun - di, 𐎠𐎣𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶 - Subuk-Naxun, roi.





Ce fut la dernière campagne des rois d'Éthiopie dans la Thètie propre. À dater de ce moment nous ne voyons plus mentionner aucune expédition qui entame sérieusement le cœur de ce pays et qui le touche autrement que dans ses districts extrêmes du midi, preuve manifeste qu'il n'y formait alors une puissance compacte et redoutable, à laquelle on n'était plus à craindre. Ce fut l'œuvre des quatorze dernières années du règne de Djéjé, de 701 à 688, date où nous avons vu plus haut qu'il fallait placer l'avènement de Pharoë.

Dans ces quatorze années eut lieu sans doute l'annexion du pays d'Ellibi, qui avait encore en 702 une existence distincte et dont il n'est plus parlé à des dates postérieures, ainsi que la fondation de la ville de Hāngamāhina ou Eobabane, capitale de la nouvelle monarchie, qu'Herodote (*l. 98*) attribue formellement à Djéjé. Il est impossible d'en fixer la date avec plus de précision, car nous ne savons au juste ni quand finit le règne d'Ispabara, ni s'il fut le dernier roi d'Ellibi. Un rapprochement bien séduisant se présente à l'esprit entre cet Ispabara et l'Artabazas de Césaire, de même qu'entre son père Dalta et Aphtios. Nous aurions ainsi le chef de l'origine de la liste de nos rois donnée par cet auteur et que nous avons reconnu ne pas pouvoir être un fruit de son imagination. Tout en copiant les chiffres de durée des règnes dans Herodote, le médecin d'Artaxerxès Mnémon aurait pris une autre liste — ce que nous avons constaté — dans laquelle la longueur des règnes n'était sans doute pas exprimée, et cette liste serait celle des rois qui auraient dominé sur le canton où s'éleva plus tard Eobabane depuis l'invasion médique jusqu'à la réunion de toute la contrée sous un même sceptre par Djéjé, tandis que la liste d'Herodote est celle des véritables rois de Thètie, successeurs de Dahyānka. Tout ceci est infiniment vraisemblable, et je crois que la réalité de l'histoire médique doit être ainsi reconstituée.

Quant à la forme pure originale des deux noms propres, elle est facile à rétablir. Ispabara est Artabara, et Dalta la prononciation bête de la Thètie pour Darta.

Mais reste à savoir si Artabazas a été le dernier nom que Césaire ait donné dans la liste des rois particuliers du canton d'Eobabane et de l'Alvand, ou si après Ispabara et avant la prise de possession du canton par

Déjà il faut encore placer un autre roi d'Ellebi, correspondant à l'Assadas de l'historien de Chide. Ceci dépend de la valeur que l'on doit attacher à la phrase, empruntée par Diodore (II, 30) à Ctésias, Assadas *for viri for Enag-  
-vor Adviyyr nadoupevor*, de laquelle il semblerait résulter qu'Assathas aurait été le véritable nom du dernier roi de Médie pour qui *Assathas* n'aurait été seulement un surnom. Dans l'état actuel de nos connaissances il n'est rien qui puisse renseigner sur ce point d'une manière positive. La question reste donc ouverte, et le seul fait qui puisse ressortir avec quelque certitude de la comparaison du témoignage d'Hérodote avec celui des inscriptions cunéiformes est la constatation de l'existence distincte du royaume d'Ellebi entre 702 et 688.

X.  
Malheureusement ce n'est pas dans cette portion des pays au-delà du Zagros qu'eut lieu la 5<sup>e</sup> campagne de Sîn-ayr-în, qui s'intercala entre la 4<sup>e</sup>, dirigée contre la Babylone en 699, et la 6<sup>e</sup>, sur la côte d'Elam en 688, mais dont nous ne pouvons pas déterminer l'époque avec plus de précision. Le roi d'Assyrie y franchit les montagnes plus au sud qu'il n'avait fait auparavant, et, tout en laissant sur la gauche la Médie propre sans l'attaquer, pénétra fort avant dans la direction de l'Orient. Il y eut alors le pays de Mibur (𐎠𐎢𐎶 𐎠𐎢𐎶), dont le nom apparaît alors pour la première fois dans les textes. Il y eut les villes de *Saxarri*, *Sarum*, *Egama*, *Misu*, *Xalluda*, *Qua*, *Eana*, et autres, comme des aires d'oiseaux de proie, en citadelles imprenables, au sommet des pics, sur les hautes montagnes. Le pays, jusqu'alors envahi, fut dévasté, et le roi d'Assyrie fit dresser sur le sommet de plus d'une une plate-forme pour supporter un trône triomphal. Proclus, col. 3, l. 82, et col. 4, l. 1. W. O. I. 1, 39 et 40. Cette conquête accomplie, Sîn-ayr-în se dirigea sur le pays de Elam (𐎠𐎶𐎵 𐎠𐎶𐎵), qui n'avait jamais été soumis, et s'installa sur les montagnes, où aucun de ses précédents rois n'avait jamais pénétré. Les chars ne pouvaient pas s'y mouvoir. Maniya, fils de Bêl-shar, roi de Elam, s'enfuit après avoir vainement tenté de résister. On y prit de nombreux esclaves, 33 autres villes, d'où l'on enleva de nombreux captifs et des troupeaux abondants.

puis l'armée assyrienne se retira après cette expédition, qui n'avait été en réalité qu'une grande razzia: *Prisme*, col. 4, l. 2-20: *W. O. I.* i, 40.

C'est à M. Morris (*Assyrian dictionary*, t. I, p. 212) qu'on doit l'assimilation du pays de *Dayi* avec celui des *Saoi*, tribu de montagnards qu'*Hérodote* (I, 125) signale dans le nord de la Perse, elle me paraît certaine: voy. mon *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3<sup>e</sup> édition, t. II, p. 102. Ce pays était alors indépendant et avait son roi propre. Le peu qu'en dit le *prisme* du monarque assyrien nous y laisse entrevoir le même fait que dans la *Médie*, un vaste fond de population touranienne dominé par des *Organs*. En effet le nom du roi, *Maniya*, présente la physionomie iranienne la mieux caractérisée, et au contraire celui de la ville, *Ukku* (𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵), appartient à l'idiotisme touranien de la *Médie*; c'est le mot qui y signifie « grand », 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵, en accadien 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵 *ukku*. La situation du pays de *Dayi* une fois déterminée, celle du pays de *Hebur*, qu'il avait fallu traverser pour y parvenir, en déboule nécessairement. C'est dans les âpres montagnes entre la *Médie* propre et la contrée d'*Elam* qu'on doit le chercher, là où les *Cosséens* habitaient du temps d'*Alexandre le Grand*.

Les captifs de cette expédition dans le pays de *Dayi* sont mentionnés dans un très curieux passage du livre d'*Esdras*, qui nous renseigne sur leur sort ultérieur. Quand *Zarobabel* commença à reconstruire le Temple de Jérusalem, les colons étrangers que le roi d'*Assyrie* *Ahous-az-idin* avait établis dans le pays de *Samarie* (*Esdr.* IV, 2) sous la conduite « du grand et honoré *Ahasaph* » (*Esdr.* IV, 7), évidemment au cours de la campagne en *Pabstine* qui marqua la première année de son règne (*Prisme d'Ahous-az-idin*, col. 1, l. 9-53, et col. 2, l. 1-5; *W. O. I.* i, 45; *II Chron.* XXXIII, 9-13), et qui dans leurs nouvelles demeures avaient adopté le culte de *Jehovah*, mêlé de nombreuses superstitions (*II Reg.* XVII, 24-31), demandant à s'associer aux travaux et aux sacrifices. Mais les Juifs les repoussèrent comme étrangers et comme infidèles. Alors ils adressèrent au roi de *Perse* une dénonciation contre les constructions qui s'élevaient à Jérusalem, les présentant comme un danger pour la sécurité de l'empire. Le livre d'*Esdras* nous en a conservé le texte. Dans les formules d'en tête, les descendants des captifs transportés à *Samarie* s'y énumèrent ainsi par nations: 𐤀𐤏𐤍 𐤏𐤁𐤏𐤍 𐤏𐤁𐤏𐤍 𐤏𐤁𐤏𐤍

טַרְפִּילִיָּא אַפְרַסְיָא אַרְכוּי בְּבִלְיָא שׁוֹשְׁנִכְיָא דְהוּא עֲלִמְיָא (Isdr. IV, 9). Les noms ont beaucoup embarrassé les anciens commentateurs, qui ne savaient comment expliquer la plupart d'entre eux; mais aujourd'hui, sauf un seul, טַרְפִּילִיָּא, nous les avons dans les inscriptions cunéiformes et nous pouvons constater qu'ils sont tous en rapport avec les dernières campagnes de Sin-axê-irib, d'où provenaient sûrement les captifs fixés dans l'ancien royaume d'Israël par Assur-ax-idin.

Ils se divisent en trois groupes:

1° Captifs Chaldéens emmenés dans les guerres répétées de Sin-axê-irib contre Suzub et ses partisans (je consacrerai une lettre spéciale à l'étude de ces guerres):

בְּבִלְיָא, les Babyloniens;

אַרְכוּי, les gens d'Uruck ou Orchoé;


le second livre des Rois (XVII, 24 et 30-31) ajoute à cette catégorie de transportés à Samarie les gens de Kuti (כּוּתִי), de Assa (עוּסָא) et de Sippar (סִפְרָאִים), plus des captifs de Hamath en Syrie (חַמָּת); ces derniers devaient avoir été placés dans le pays d'Israël à une époque antérieure par Sar-yuthin, qui prit et châtia sévèrement Hamath après la prise de Samarie (Inscr. des Annales, Khorsabad, table II, plaque 3, B. 70; Inscr. des Fastes, l. 33-36).

2° Captifs Susiens, pris dans la grande campagne de Sin-axê-irib en Elam, l'an 687 av. J. C. (Prisme de Sin-axê-irib, col. 4, l. 43-80, et col. 5, l. 1-4; W. A. I. i, 40 et 41), ou dans la défaite de l'armée élamite qui soutenait Suzub l'année suivante (Prisme, col. 5, l. 5-85, et col. 6, l. 1; W. A. I. i, 41 et 42):


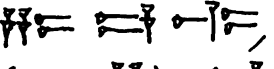
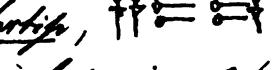
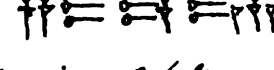
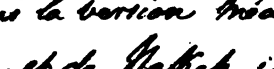
עֲלִמְיָא, les Elamites; ce nom d'Elam, étendu par les Assyriens et en général par les peuples sémitiques à l'ensemble de la Susiane, s'appliquait plus spécialement à un canton déterminé de cette contrée, appelé des Grecs Érypaïs: Strab. XVI, p. 512; Plin. Hist. nat. VI, 27; Elian. Hist. anim. XII, 23; Steph.

Byz. v. Ἐρύπαι;

שׁוֹשְׁנִכְיָא, c'est la forme même de l'ethnique de la

ville de Suse dans les inscriptions cunéiformes indigènes, Sušinak,  
 : Sofas, inscriptions Susiennes litho-  
 graphées par les soins de l'administration du Musée Britannique,

mais non jusqu'à présent mises dans le commerce, pl. 8;

א'נ'ד, les habitants de la ville de Sin () dans  
 l'intérieur des montagnes de la Susiane, citée à la colonne 6 du  
 prisme encore inédit d'Assur-bani-pal au Musée Britannique;  
 א'סרסא, c'est le nom Hafarti, , ou Hafartu,  
 (c'est aussi Hafartip, , et  
Halfarti, ) qui dans la version trédigme des  
 grandes inscriptions de Behistoun et de Nakch-i-Roustam  
 désigne l'ensemble de la Susiane (voy. Morris, Journal of the  
Royal Asiatic Society, t. XV, p. 4 et 164), mais qui évidemment  
 s'appliquait dans l'origine à une de ses populations, spécialement  
 sans doute les Apárhoi ou Márhoi de Strabon (X, p. 361) et  
 d'Arrien (Indic. 40);

א'סרסא, sûrement une division du même peuple; on  
 pourrait, avec sir Henry Rawlinson (Journal of the Royal  
Asiatic Society, t. XV, p. 239, note 1), coarper le nom en  
 א'סרסא, « les Hafar de la Sittacène, » car rien n'est  
 plus vraisemblable que l'existence d'une population apparentée  
 à celle d'Elam dans cette province frontière entre l'Arménie et  
 la Susiane: Strab. XV, p. 732; XVI, p. 744; Plin. V, 26. Phol.  
VI, 1, 2; on lit un peu plus loin dans le livre d'Esdras (V,  
 6) א'סרסא, que sir Henry Rawlinson traduit par « les  
Hafar de race sythique », nous croyons qu'il faut seulement  
 y voir une faute de copiste pour א'סרסא.

3° Captifs de l'expédition dans la Perse septentrionale:

א'דד, ce sont les Dayi du prisme de Londres, les Daui  
 d'Hérodote.

}





introduire ici une correction certaine dans les chiffres du père de l'histoire, en attribuant 22 ans à Déjocès et 53 à Phraorte. L'avènement de Phraorte ou Fravartis eut donc lieu, comme je l'ai dit, en 688, et c'est de ce dernier roi que fut contemporaine la campagne du fils de Sin-ajé-irib. Or, voici ce que nous lisons dans Hérodote au sujet de Phraorte : « Ne se contentant pas de commander aux seuls « Mèdes, il porta ses armes contre les Perses et en fit le premier peuple qui ait « été soumis aux Mèdes. Ainsi il se trouva maître de ces deux peuples, vaillants et « puissants l'un et l'autre » (Hérodote. I, 102). La désignation d'un district perse comme faisant partie de la Médie précisément au temps où régnait Phraorte se trouve ainsi justifiée et la haute valeur des renseignements recueillis sur place par l'historien d'Halicarnasse reçoit une confirmation de plus.

En combinant les témoignages de l'inscription de Behistoun (table I, §. 2) et d'Hérodote (VII, 11), M. Oppert (Inscriptions des Achéménides, p. 14-22) est parvenu à restituer de la manière la plus ingénieuse l'arbre généalogique de la maison royale de la Perse depuis Achéménès jusqu'à Darius fils d'Hystaspe, tel que je le reproduis à la page 69, en regard de celle-ci.

Il a de plus établi (Expédition en Mésopotamie, t. II, p. 201) d'une manière qui me paraît décisive la contemporanéité d'Achéménès de Perse et de Phraorte de Médie, ainsi que ce fait qu'Achéménès ne peut pas avoir été, comme beaucoup d'autres savants l'avaient pensé, le fondateur de la monarchie persique. « Le chef que le roi du nord soumit, dit-il, fut selon nous Achéménès lui-même, et c'est pour cela que les rois de Perse se qualifient du titre d'Achéménides comme d'un titre de légitimité politique. C'est avec Cyrus que cessa l'interim d'usurpation et que l'ancienne famille royale reprit dans ses droits. Achéménès ne fut pas le fondateur d'une dynastie, mais le dernier régnant auquel s'attachèrent les rois postérieurs, précisément de même que les Sasanides prétendaient descendre du vaincu d'Artabanes. »

L'idée fondamentale de ces remarques me paraît excellente, mais j'en modifierais quelque peu la forme. Je ne puis en effet admettre que les expressions de Darius : « il y eut huit de ma race qui furent rois avant moi, « je suis le neuvième, et neuf de nous sommes rois en deux branches » (Inscr. pers. (voy. la suite à la p. 70)





de Behistoun, table I, §. 4), doivent s'entendre de l'existence de cinq rois de la même dynastie avant Achéménès. Je n'en compte que trois. En effet, la conquête de Pharaon eut pour résultat de placer dans un état de subordination les rois de Perse, jusqu'alors pleinement indépendants; mais elle ne dut pas interrompre leur série, et je considère, avec M. George Rawlinson (*The five great monarchies of the ancient eastern world*, t. IV, p. 553), Césarès et le premier Cambyse comme ayant porté le titre royal. Tous ces grands empires asiatiques avaient pour système politique de conserver à titre de vassaux les rois des pays qu'ils conquéraient. C'était l'usage constant des Assyriens, les Perses plus tard firent de même; il est donc probable que dans l'intervalle cette coutume dut être aussi celle de la monarchie mède. Cyrus, d'ailleurs, donna formellement à son père Cambyse le titre de roi dans la légende (encore inédite) d'une brique découverte à Senkerah, l'antique Larsam de Chaldée, que fournit la Phœnie Britannique. Ainsi Xénophon (*Géopon.* I, 2, 1) a exactement rapporté la tradition nationale de la Perse quand il a représenté le premier Cambyse comme un roi, mais un roi vassal de la Médie, puisqu'il était obligé de tenir son fils Cyrus en une sorte d'otage à la cour d'Ecbatane. Hérodote, du reste, ne contredit pas absolument cette donnée puisqu'il dit qu'Attyage en avait fait l'épouse de la fille Mandane, ce qu'il n'aurait pas fait pour un simple particulier; il ajoute, il est vrai, qu'Attyage considérait Cambyse moins qu'un Mède de condition moyenne (*Hérodote*. I, 127); mais c'est là l'orgueil de la nation dominatrice, qui tient pour au-dessous d'elle même les rois des peuples vaincus, et Hérodote n'en représente pas moins Cambyse comme le premier des Perses. C'est à un mariage de Pharnace, roi de Cappadoce, avec Atossa, sœur du Cambyse père de Cyrus, que rattachaient leur origine les souverains de ce pays, qui depuis lors se donnaient la qualification d'Achéminides et portaient des noms perses (*Diod. Sic.* XXXI, 19). Le mariage avait été fait entre vassaux de l'empire mède, mais il confirme encore le caractère royal du premier Cambyse.

Césarès et le premier Cambyse devant donc être tenus pour rois, malgré leur soumission à une suprématie étrangère, le langage de Darius dans l'inscription de Behistoun indique trois rois avant Achéménès. Ce rapporte la fondation de la dynastie royale de la Perse vers 700 ou 745 av. J. C. Elle se rattache donc à nous comme contemporaine de l'invasion des Mèdes arriens dans la Mésopotamie.

Il est, par suite, assez naturel d'en conclure que l'établissement de la race iranienne dans la Perse et dans la Mésopotamie fut le résultat d'un même mouvement de migration qui s'opéra dans le VIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Ces deux rameaux de la même race s'étaient également arrêtés assez longtemps dans la Mésopotamie Rhagienne, sans doute avant d'être encore distincts, car les antiques souvenirs nationaux sur la marche de leurs ancêtres depuis l'Alirgana - vaig'o jusqu'aux environs de Ragha, conservés dans le premier jagard du Vondidad-Sadi, étaient communs aux uns et aux autres.

« A la fin de son règne, dit Hérodote (I, 102), Phraorte  
 « tourna ses armes contre les Assyriens de Ninive, jadis maîtres de toute l'Asie, et  
 « qui, bien qu'alors isolés par la révolte de leurs alliés, étaient encore puissants. Il  
 « perdit dans la bataille avec la plus grande partie de son armée. » On le fait  
 « en 635, d'après la chronologie de l'historien d'Halicarnasse, dont nous avons eu lieu  
 « de constater déjà la parfaite exactitude; Achur-édil-itani était donc assis sur le  
 « trône de Ninive. Un grand nombre de savants, et vous-même parmi eux, ont  
 « cherché à identifier cette défaite de Phraorte avec la bataille dont il est question  
 « dans les premiers versets du livre de Judith. « Asphagad, roi des Mèdes, avait  
 « soumis plusieurs nations à son empire, et lui-même éleva une ville très puissante,  
 « qu'il appela Sebathane. — ..... Et il se glorifiait de la puissance de son armée et  
 « de la renommée de ses chars. — Or, dans la douzième année de son règne, Abuscha-  
 « donosor, roi des Assyriens, qui régnait dans Ninive la grande ville, combattit  
 « contre Asphagad et le vainquit — dans la vaste plaine appelée Ragan, près  
 « de l'Euphrate, du Tigre et du Tigris (le texte grec des Septante a ici l'Hydaspes),  
 « dans le champ d'Arsoch, roi d'Elam. » La défaite et la mort de Phraorte dans  
 « une bataille contre les Assyriens, ayant eu lieu en 635, tombe effectivement dans  
 « la 12<sup>e</sup> année du règne d'Achur-édil-itani, lequel avait pris le sceptre en 647. Mais  
 « cette coïncidence, que le traducteur du livre de Judith a dû soigneusement rechercher,  
 « est la seule chose historique du passage que je viens de citer. Tout le reste y est  
 « absolument fantastique, aussi bien que les autres données d'histoire du même livre,  
 « et les noms attribués aux trois rois de Mésopotamie, d'Assyrie et d'Elam, et la citation d'une  
 « bataille de Ragan dans le val du Tigre, quand la seule Ragan authentique était  
 « dans le pays des Parthes, et la situation géographique de cette plaine, qui, tout en

ajoutant au territoire d'Élam, trouve moyen d'être à la fois voisin du  
 Tigre et de l'Euphrate, et même, suivant le mythe grec, de l'Hydre! Plusieurs  
 exégètes, parmi les plus orthodoxes, ont soutenu depuis longtemps l'opinion que  
 le livre de Judith, toujours exclue du Canon par les Juifs, avait un caractère  
 purement allégorique. Il y a plus d'un siècle que notre grand Fréret, avec l'esprit  
 supérieur de critique qui caractérisait tous ses jugements, a dit que ce livre ne pouvait  
 pas être compté au nombre des documents qui servent de base solide à l'histoire.  
 Et son opinion a été confirmée d'une manière définitive par M. Oppert, dans la  
 belle étude (Annuaire de la Société d'Éthnographie pour 1865: le livre de Judith) où,  
 s'éclairant de la lumière que les monuments assyriens jettent sur les annales de l'Assyrie,  
 il a montré une à une toutes les impossibilités historiques du livre de Judith et  
 en a fait ressortir la véritable nature. Je laisse donc de côté le témoignage de ce  
 livre, ou du moins je n'y vois qu'un seul enseignement, c'est qu'au temps où  
 il fut composé — j'essaierai de démontrer plus tard dans une dissertation spéciale  
 que ce dut être au temps des Maccabées — le fait de la défaite d'un des premiers  
 rois de Médie par un des derniers rois d'Assyrie, dans la douzième année de  
 celui-ci, était de notoriété universelle. La célébrité de ce fait dut même être  
 la raison qui y fit rattacher par l'auteur les événements qu'il voulait présenter  
 que sous le voile de l'allégorie.

## XII.

A Phraorte succéda son fils Cyaxare, ou pour reproduire  
 exactement la forme originale de son nom, telle que la fournissent les inscriptions  
 perses, Uvakhshatara. Cette forme explique comment, à côté de la transcription  
 constante adoptée par les écrivains de la Grèce, Κυαζάρης, le livre de Tobie  
 (XV, 15) a pu en faire Αβύρρος. Le règne de Cyaxare dura quarante ans  
 et fut particulièrement glorieux. C'est lui que la tradition antique a toujours  
 désigné comme ayant réellement fondé le grand empire médique:

Μῦθος γὰρ ἦν ὁ πρῶτος ἡγεμὼν ἐπὶ τοῦ,

Ἰλλίου δ' ἐκείνου παῖς ὅδ' ἔργον ἔνυκε

Τοῖος δ' ἀπ' αὐτοῦ Κῦρος, κ. ἡ. δ.



personnage remontant déjà à plusieurs générations, c'est à dire du grand Gypare.

Il est probable que les conquêtes attribuées à Phraorte par Hérodote (I, 102), mais sans désignation précise, outre celle de la Perse, ne furent pas très considérables, quoique ce fut Gypare qui fit la véritable grandeur de la monarchie médique. En général, suivant l'ingénieuse remarque de M. George Rawlinson (p. 410 du tome I.<sup>er</sup> de la traduction d'Hérodote), il est du propre de ces empires asiatiques, fondés uniquement sur la violence et la conquête, d'atteindre du premier coup, en quelques années et sous l'impulsion du fondateur, leur apogée de puissance et de déclin, ensuite plus ou moins rapidement; c'est le spectacle qu'offrent à l'historien les empires de Cyrus, d'Artaban, de Gergio-Artaban et de Témour, et il est vraisemblable que l'empire des Mèdes fut dans le même cas.

Les premiers temps du règne de Gypare, avant ses grandes conquêtes, furent marqués pourtant par un événement désastreux, dont les circonstances présentent encore des obscurités où il est difficile de faire pénétrer la lumière. Je veux parler de l'invasion des Scythes, qu'Hérodote (I, 103-105) raconte de la manière suivante :

« Phraorte, étant mort, eut pour successeur son fils  
« Gypare, petit-fils de Dejocès. On dit qu'il fut beaucoup plus puissant que ses  
« ancêtres; le premier en Asie il distribua régulièrement ses soldats par compagnies  
« et assigna une place distincte dans l'ordre de bataille à l'infanterie armée de  
« piques, aux archers et aux cavaliers; car jusqu'à lui tous combattaient pêle-mêle.  
« .... Ayant rassemblé des troupes de toutes les nations soumises à son autorité, il  
« marcha sur Ninive, voulant venger son père et détruire cette ville. Mais au moment  
« où, après avoir vaincu les Assyriens, il venait d'élever son camp devant Ninive,  
« survint une grande armée de Scythes, conduits par leur roi Madyas, fils de Phraortes.  
« Ceux-ci étaient entrés en Asie à la poursuite des Cimmériens qu'ils avaient chassés  
« d'Europe, et dans cette poursuite ils étaient arrivés en Médie.

« De la Médie au fleuve du Phare et à la Colchide  
« il y a trente jours de route pour un voyageur alerte; mais de la Colchide en Médie  
« la distance est moins grande; car il n'y a qu'un seul jour de route dans l'intervalle, celui  
« des Scythes; et quand on les a passés on entre immédiatement dans la Médie. Cyren-  
« dant ce n'est pas par cette route que les Scythes envahirent, mais par une

« voie beaucoup plus longue, en suivant le Caucase qu'ils avaient à leur droite: les  
« Mèdes livrèrent bataille à ces Scythes, et, vaincus, perdirent l'empire des Scythes  
« devinrent en effet maîtres de toute l'Asie.

« De là ils allèrent sur l'Égypte, et quand ils furent  
« arrivés dans la Syrie Palistine, Psammétique, roi d'Égypte, vint au devant d'eux  
« et fit tant par ses présents et ses prières qu'il les détourna de s'avancer plus loin.  
« En se retirant ils traversèrent Abalon dans la Syrie; la plupart des Scythes y  
« passèrent sans causer de dommage, mais quelques-uns, demeurés en arrière, pillèrent  
« le temple d'Aphrodite Idalie..... Pendant 28 ans les Scythes furent maîtres de  
« l'Asie, que leurs injures et leurs violences bouleversaient: Car outre les tributs  
« réguliers qu'ils imposaient, ils tapaient chacun arbitrairement à leur fantaisie, et  
« ils ravageaient le pays dans leurs courses continuelles. Enfin Cyaxare et les Mèdes,  
« ayant invité la plupart d'entre eux à un festin, les égorgèrent dans l'ivresse. Ce  
« fut de cette façon que les Mèdes reprirent l'empire qu'ils avaient auparavant  
« exercé. Alors ils s'emparèrent de Ninive — et je raconterai ailleurs comment  
« ils la prirent — et ils se rendirent souverains de l'Assyrie, à l'exception de la  
« Babylonie ».

S'il falloit prendre ce texte au pied de la lettre, nous  
en tirerions les dates suivantes:

Cyaxare, aussitôt monté sur le trône, entreprend de  
venger son père, mort en 635;

Il défait les Assyriens et vient mettre le siège devant  
Ninive, au plus tard en 634;

Suivent alors l'invasion des Scythes, qui dominent pendant  
28 ans;

Par conséquent le massacre qui en débarrasse la Médie est  
de 605;

Après cette délivrance Cyaxare reprend le siège de Ninive  
et détruit la ville;

Mais il n'est pas dans les vraisemblances d'admettre que  
le siège l'année même où il s'était délivré des étrangers que le roi des Mèdes a pu  
recommencer une entreprise aussi considérable; il a bien dû lui falloir un an ou

deux jours, réparé les plaies de l'invasion, seigneur et d'organiser, ses forces.

Donc la ruine de Minerva, d'après le texte actuel d'Hérodote, aurait eu lieu en 605 ou 604 av. J. C.

Mais le récit d'Hérodote sur l'invasion des Scythes présente bien des circonstances étranges et de nature à éveiller le soupçon. C'est évidemment dans la tradition orale et populaire qu'il l'a recueilli, et il est facile de reconnaître qu'il y a dans une forme légendaire qui avait dû quelque peu nuire à son exactitude historique. Ainsi ces envahisseurs étrangers que l'on parvient à traverser presque tous à la fois dans un langage et dont on se débarrasse ainsi, n'est-ce bien certainement un fait qu'il n'est pas possible de prendre au pied de la lettre et que les souvenirs populaires ont arrangé, en lui donnant la forme épique que tout y revêt, ne s'effacent.

L'origine et les causes assignées par l'historien et Hérodote à l'invasion des Scythes ne sont pas moins admirables. Il leur arrive, les Scythes seraient arrivés par hasard dans la Grèce en poursuivant le vol du Caucase, les Cimmériens qu'ils venaient de chasser des environs des Palus-Méotides voy. encore Hérodote IV, 11 et 12. Pour que cela fût vrai, il faudrait que les Cimmériens n'eussent fait leur apparition en Asie que peu après l'arrivée des Scythes dans la Grèce en 604. Or c'est ce que démentent également la tradition unanime des Grecs et le témoignage des inscriptions cimmériennes.

Les souvenirs helléniques sont en effet d'accord pour représenter les Cimmériens comme ayant été plus anciennement établis en Asie et étant en 604 établis depuis longtemps déjà dans l'Asie Mineure, qu'ils y ont ravagé pendant plusieurs années pendant plus d'un siècle avant d'être aux dernières difficultés insupportables de Straton (Ch. 7, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.





d'histoire ancienne de l'Orient, 3<sup>e</sup> édition, t. II, p. 115.

Gugu, roi de Luddi ( $\begin{smallmatrix} \Delta \\ \Delta \end{smallmatrix} \begin{smallmatrix} \boxplus \\ \boxplus \end{smallmatrix} \begin{smallmatrix} \sim \\ \sim \end{smallmatrix} \begin{smallmatrix} \text{I} \\ \text{I} \end{smallmatrix} \begin{smallmatrix} \text{†} \\ \text{†} \end{smallmatrix}$ ), « pays situé au  
« bord de la mer » et dont les rois assyriens des temps antérieurs n'avaient jamais entendu  
parler (ce sont les propres expressions du texte), c'est à dire Gyges, roi de Lydie, vit  
une nuit en songe le dieu Assur, qui lui ordonna d'envoyer une ambassade à  
Assur-bani-pal, roi d'Assyrie, et de se reconnaître son vassal. L'ambassade fut  
envoyée avec des présents et arriva à Ninive au retour du monarque assyrien de  
sa dernière campagne en Egypte et en Phénicie, c'est à dire vers l'automne de 664.  
Tout en reconnaissant Assur-bani-pal pour son suzerain, Gugu lui demandait des  
secours pour se délivrer des Gimirrai, qui ravageaient son pays, et que ni lui, ni  
les rois ses prédécesseurs n'étaient parvenus à chasser. Le texte ne dit pas formelle-  
ment qu' Assur-bani-pal fournit à son nouveau vassal les troupes assyriennes  
qu'il demandait. Mais il raconte que peu de mois après (sans doute vers le printemps  
de 663) Gugu envoya une nouvelle ambassade à Ninive pour annoncer la  
défaite des Gimirrai, dont il rendait grâce aux dieux Assur et Ishtar. L'ambas-  
sade était chargée de riches présents et conduisait, à titre d'hommage du vassal  
à son suzerain, les deux principaux chefs « des hommes Gimirrai, ravageurs de  
« son pays, qu'au milieu de la bataille ses mains avaient capturés ».

Mais un peu plus tard, Pisamilti l'Egyptien, c'est à dire  
Pametik, se révolta contre l'Assyrie, à laquelle il avait jusqu'alors été soumis,  
massacrant et réduisant en captivité les garnisons qui avaient été laissées dans  
le pays par le monarque assyrien. Gugu, se mettant alors en état de rébellion,  
soutint Pisamilti en lui envoyant des troupes qui l'aidèrent considérablement  
dans son entreprise (voy. ce que dit Hérodote, II, 152, du secours que Pametik  
tira pour son avènement des mercenaires Ioniens et Cariens). Assur-bani-pal,  
lorsqu'il reçut cette nouvelle, venait de voir éclater la révolte de son frère  
Samsi-mukin à Babylone, soutenue par les Elamites et les Arabes (voy. le  
prisme inédit du Musée Britannique, col. 3-9); on était en 662. Le roi d'Assyrie  
se trouvait engagé par la révolte fratricide dans une série de guerres acharnées,  
difficiles, d'une extrême importance, et qui mettaient en jeu les destinées de la  
monarchie. Il ne pouvait s'en laisser déborder, par ce qui se passait en Lydie et  
en Egypte. Que le texte ne dit-il pas qu'il ait rien fait, ni à ce moment, ni

19.  
plus tard, pour châtier Pisamilli. C'est montré assez clairement qu'il accepta de ce côté les faits accomplis et qu'il renonça à revendiquer de nouveau ses prétentions sur l'Égypte. Quant à la Lydie, ne pouvant pas y envoyer de troupes, « il pria Attur et Ishtar, les grands dieux, de punir la rébellion de Gugu en lui faisant trouver la mort de la main de ses ennemis et « en réduisant ses serviteurs en captivité ». Cette prière fut exaucée, et les Gimirrai, qu'on peut croire avoir été excités à cette invasion par des menages du roi d'Assyrie, se jetèrent sur le pays de duddi, « qu'ils dévastèrent et anéantirent tout entier ». Gugu fut tué dans l'invasion, et son fils Ardu, l'Arduys des écrivains grecs, monta sur le trône au milieu de ce désastre. Pour détourner le courroux des dieux, il s'empresna de reprendre les liens d'allégeance que son père avait violés et d'envoyer un tribut à Attur-bani-pal.

C'est bien certainement la l'invasion des Cimmeriens en Lydie au temps d'Arduys, dont parle Hérodote : I, 15, cf. I, 6. Et la date de l'avènement de ce roi d'après les chiffres de la Chronique de Paros et d'Eusèbe, 680 av. J. C., coïncide parfaitement avec les données du prisme assyrien. Seulement il est facile de constater par tout ce qui précède que l'historien d'Halicarnasse a eu grandement tort de voir dans cette incursion dont les avaient parlé les Lydiens la première apparition faite dans l'Asie Mineure par les Cimmeriens, fuyant devant les Sythes qui les avaient chassés de leurs demeures au-delà du Caucase. Ils étaient, au contraire, déjà dans cette contrée depuis près d'un siècle.

En tous cas, d'ailleurs, cette dernière invasion des Cimmeriens en Lydie est, d'après Hérodote lui-même, plus ancienne de trente ans que celle des Sythes en Phrygie, et cette observation seule suffirait pour démontrer l'impossibilité de la cause assignée par le père de l'histoire à l'éruption qui sauva pour quelques années Minus des mains de Gyagare. Loin d'être à peine arrivés en Asie Mineure lors de l'invasion des Sythes, comme il le faudrait pour qu'Hérodote eût dit vrai sur ce point, les Cimmeriens étaient alors au moment de disparaître de l'histoire de cette partie du monde antique, car Hérodote lui-même (I, 16) attribue leur destruction au roi de Lydie Algatis, qui monta sur le trône en 609.

Mais il y a plus, et la distinction des Cimmeriens et des Sythes, leur antagonisme violent, sur lequel Hérodote revient à trois reprises (I, 15 et 103, IV,

12), sont formellement démenties par les textes cunéiformes : Pour les Assyriens, Cimmériens et Scythes sont un même peuple, et il n'y a pas d'autre nom que celui de Cimmériens pour désigner les Scythes. Dans les inscriptions trilingues des Achéménides le persan *Cakā* (𐎠𐎼𐎡𐎹), médique *Sakha* (𐎲𐎠𐎧𐎡𐎹), est toujours rendu *Gimiri* ou *Gimiri* (𐎠𐎧𐎡𐎹𐎠𐎧𐎡𐎹) par la version babylonienne (voy. Norris, *Assyrian dictionary*, t. I, p. 182). Cette attestation d'étroite parenté entre les deux peuples, émanant de contemporains qui eurent des rapports multipliés avec les uns et les autres, doit être prise en très sérieuse considération et avoir aux yeux de la critique beaucoup plus de valeur que les traditions recueillies plusieurs siècles après par Hérodote. Si donc les Cimmériens et les Scythes se trouvaient en antagonisme dans certains lieux, ce furent des querelles de peuples frères. Et l'invasion des Scythes en Médie, puis de là jusqu'en Palestine, fut un des épisodes de ces incursions de tribus nomades, probablement de race touranienne, ayant récemment franchi le Caucase et errant dans l'Asie occidentale au milieu des populations sédentaires et civilisées qui finirent par les chasser après avoir beaucoup souffert de leurs ravages, incursions qui marquèrent une grande partie du VII<sup>e</sup> siècle et auxquelles s'attache dans les souvenirs de l'Asie Mineure le nom des Cimmériens.

Hérodote est, du reste, le seul auteur qui parle de l'invasion des Scythes. On a voulu en voir une trace dans l'existence d'une ville de *Zavithrodos* en Palestine à l'époque grecque et romaine, ville antérieurement appelée *יִשְׁתְּרֹד*. Mais aucun témoignage vraiment ancien ne rattache l'origine de ce nom à l'invasion des Scythes, et le premier qui émette une semblable opinion est le Syncelle (p. 214); la légende, au commencement de l'époque romaine, attribuait la fondation de *Scythopolis* à Bacchus (Plin. V, 18), forme hellénisée d'une ancienne tradition mythologique locale. Reland (*Palæstina*, t. II, p. 992 et suiv.) propose de considérer *Zavithrodos* comme une corruption de *Zavithrodos* et d'y attribuer pour étymologie l'hébreu *יִשְׁתְּרֹד*, « tentes »; et cette conjecture, tout à fait vraisemblable, se fonde sur un passage formel de S<sup>t</sup> Jérôme (*Quæst. hebr. in Genes. xxxiii, 17*): *Hebræo legitur ischrod, est autem usque hodie castris trans Jordanem, hoc est castrum in parte Scythopolis*.

Je ne crois pas cependant, avec M. George Rawlinson, qu'Hérodote ait exagéré les ravages exercés dans l'Asie antérieure par cette invasion barbare de barbares. Suivant M. Volney (*Recherches nouvelles sur l'histoire ancienne*, 1<sup>re</sup> part. chap. VIII) a raison de reconnaître une description des dévastations opérées par les Scythes en Palestine.

dans les huit premiers chapitres de Jérémie, composés l'an 13 du règne de Josias en Juda (Jerem. I, 2), c'est à dire au moment même où l'historien d'Halicarnasse place les succès de leurs hordes. Le prophète y présente en effet comme un châtiment terrible amené par Jéhovah pour punir l'infidélité de la nation juive l'invasion d'un peuple barbare qui dévaste le pays et qui vient du nord (I, 13 et 14; IV, 6), et à plusieurs reprises il insiste sur cette origine septentrionale des envahisseurs. Quand il les décrit avec plus de détails, il le fait sous des traits qui s'appliquent avec une étonnante précision aux terribles cavaliers de Touran et qui n'auraient pour aucun autre peuple un caractère aussi typique. On croirait vraiment lire une description des soldats de Gengis ou de Témour. « J'amène sur vous une nation lointaine, une nation robuste, antique, dont vous ne connaissez point le langage, dont vous ne comprenez point les paroles. — Son carquois est comme un sépulchre ouvert; tous ses guerriers sont forts. — Ils mangeront vos moineaux, votre pain, vos fils et vos filles, vos troupeaux, vos vignes et vos figuiers; ils détruiront par le glaive les villes sur lesquelles vous vous confiez (Jerem. V, 15-17) ..... — Voici qu'un peuple vient du nord, une grande nation est sortie des confins de la terre. — Ils portent l'arc et le bouclier; ils brisent et déchirent sans pitié; leur bruit ressemble au bruissement des flots; ils montent des chevaux armés eux-mêmes comme des guerriers (Jerem. VI, 22 et 23) ..... — Voici qu'ils montent comme une nuée et leurs chars comme la tempête; leurs chevaux sont plus légers que les aigles. Malheur à nous! nous sommes ravagés ..... — J'ai regardé le pays, il est désert; j'ai regardé le ciel, il n'a plus de lumière. — J'ai vu les montagnes et elles tremblent; les collines, et elles se choquent. — J'ai regardé, il n'y a plus d'hommes; les oiseaux du ciel eux-mêmes se sont envolés. — J'ai regardé le Carmel, et il est désert; toutes ses villes sont détruites devant la fureur de Jéhovah et de sa fureur » (Jerem. IV, 13-26).

Les monuments de l'Assyrie ne témoignent pas de ravages moins grands, où M. George Rawlinson (p. 485 du tome I<sup>er</sup> de sa traduction d'Hérodote) a reconnu avec juste raison les traces matérielles de l'invasion des Scythes. Il résulte des observations très précises de M. Layard que les somptueux palais de Kalah, aujourd'hui Nimroud, fouillés par cet habile archéologue, furent ruinés violemment pendant le cours du règne d'Assur-nidîn-ilâni. Après cette destruction, qui fut bien certainement l'œuvre d'envahisseurs barbares, le roi rebâtit pour sa résidence, au milieu des ruines,

un nouveau palais, d'une pauvreté et d'une nudité qui égale la grossièreté de sa construction. Dans cet édifice on ne voit plus ni vaste salle aux proportions grandioses et splendides de bois, ni bas-reliefs ornant les parois, mais seulement des pierres de petites dimensions, dont les murailles sont revêtues à la hauteur d'un mètre environ par de simples dalles de calcaire de la qualité la plus inférieure, rudement taillées et qui non seulement n'ont pas de sculptures, mais ne sont pas même polies. Au-dessus de ce revêtement grossier, les parois de terre sont seulement enduites d'une couche de plâtre (Leyard, *Nineveh and Babylon*, p. 655). Cette misère et cette grossièreté portent l'empreinte de la hâte avec laquelle on a voulu se faire une habitation telle quelle, pour le roi au lendemain d'un grand désastre, mais j'y vois surtout l'attestation d'une décadence irrémédiable, précipitée par les premières attaques des Mèdes et par les ravages des Scythes, décadence qui explique naturellement la destruction de l'empire peu de temps après. La comparaison du palais si pauvre et si modeste d'Assur-odini avec les splendeurs de sculpture de celui que son père Assur-bani-pal s'était construit à Ninive, a plus d'éloquence que toute réflexion pour peindre le changement qui s'était opéré en une quinzaine d'années dans la situation de la monarchie assyrienne.

Cependant si Hérodote, d'après ces indices, ne me paraît pas avoir exagéré les ravages des Scythes, j'ai peine à admettre qu'il soit dans la vérité complète de l'histoire en les décrivant comme ayant exercé pendant un certain temps une domination effective et stable. C'étaient des hordes qui allaient de lieu en lieu en dévastant tout sur leur passage; mais la nature même de leurs incursions vagabondes ne leur permettait pas de fonder un empire, et dans la Médie elle-même ils n'avaient pas changé l'état politique, puisque le récit d'Hérodote montre Cyaxare restant sur le trône tout en étant soumis à leurs exactions. Sous ce rapport leur situation était la même que celle des Cimmériens en Asie Mineure et ce que fut aussi celle des Gaulois dans le nord de la Grèce au commencement du III<sup>e</sup> siècle. Comme ces deux peuples ils étaient au milieu de nations civilisées et sédentaires qu'ils pillonnaient mais qu'ils ne soumettaient pas à une domination permanente, et de même, leurs tribus s'affaiblissant rapidement au milieu des dangers d'une semblable vie, ils cédèrent bientôt d'être un danger. Ils furent exterminés par les populations soulevées, car l'historiette d'Hérodote sur leur destruction paraît

Cypare doit avoir un certain fondement réel, tout arrangé qu'elle soit, les autres  
devenant isolés et ne pouvant plus se maintenir dans la sauvage indépendance de  
leur métier de rochers, se voyant contraints de se soumettre aux princes des pays  
qu'ils avaient quelque temps envahis. Tel fut le sort de la tribu qui s'était conservée  
sous la domination de la monarchie mède, et dont l'émigration en Lybie  
amena, quelques années après, la guerre entre Cypare et Alyatte. Hérodote. I, 78.

Mais ce qui est surtout évident, c'est que le texte d'Hérodote,  
tel que nous le possédons, exprime beaucoup la durée des incursions des Scythes et  
que son chiffre de 28 ans est absolument inadmissible. Vous avez proposé (Chronologie  
des empires de Ninive, de Babylone et de Sématare, p. 79) de corriger 8 ans au lieu de 28,  
la correction est tout à fait vraisemblable, et je l'accepte très volontiers. Cependant je  
me demande si Hérodote avait réellement précisé cette durée et si le chiffre de 28 ans  
est chez lui le résultat d'une simple faute de copiste ou s'il ne provient pas plutôt  
de l'introduction dans le texte d'une glose marginale, dans laquelle quelque commen-  
tateur du texte plus récent, ayant lu, en un autre endroit (Hérodote. I, 130) que  
l'empire des Mèdes avait subsisté 128 ans y compris la domination des Scythes, n'en  
aura pris le nombre rond d'un siècle pour la puissance indépendante de cet  
empire et les 28 ans pour l'époque des Scythes. Mais, si l'on corrige le chiffre  
de 28 ans en 8 ans, on se laisse le nombre indéterminé, le temps des incursions  
et des ravages des Scythes, commençant en 634, doit être court, et la date de la  
destruction de Ninive se trouve dans d'étroites limites.

### XIII

Je ne discuterai pas ici l'opinion, absolument insoutenable  
que M. Haigh récemment proposée (Zeitschr. für Egypt. Sprach. und Alterthumsk.  
1870, p. 86 et suiv.) au sujet de ce dernier événement qu'il fait descendre jusqu'en  
598, attribuant à Nabu-Kudavri-usur la ruine de la capitale de l'Égypte, malgré  
tous les témoignages qui en font Nabu-bal-ussur l'auteur, et lui la foi d'un vœux  
manifestement affecté, du livre de Tobie dans le texte des Septante (XIV, 15). Mais  
la date vraie du texte actuel d'Hérodote, 605 ou 604, bien que dépendant des auto-  
rités assez considérables que Clinton, parmi les chronologistes de l'ancienne Égypte,

et que M. Oppert encore aujourd'hui, ne me paraît pas possible à admettre. Ceux qui cherchent à la maintenir ne peuvent invoquer en sa faveur, en dehors du texte d'Herodote, qu'un verset du deuxième livre des Rois (XXIII, 29) sur la campagne du roi d'Egypte Nékhan II en 610, dans laquelle Josias, roi de Juda, périt à la bataille de Mageddo, en essayant vainement de s'opposer à la marche des Egyptiens: « Dans ces jours le pharaon Nékhan, roi d'Egypte, monta contre le roi d'Assyrie vers le fleuve d'Euphrate, et le roi Josias marcha à sa rencontre, et il fut tué à Mageddo. » Ils en concluent que l'empire assyrien subsistait encore en 610 et possédait même la Syrie, ou tout au moins les rives de l'Euphrate. Mais le verset est loin d'avoir un caractère aussi décisif, car dans la Bible l'expression de « roi d'Assyrie » ne se présente pas toujours avec une précision absolue, comme par exemple lorsqu'elle est appliquée au Chaldéen Phul: II Reg. XV, 19 et 20. On ne saurait donc l'opposer au témoignage formel de Bérose (ap. Joseph. *Antiq. Jud.* X, 11; *Contr. Apion.* I, 20), qui représente Nabu-bal-usur, roi de Babylone, comme ayant déjà succédé à la domination des Assyriens proprement dits et à leur domination sur les pays au-delà de l'Euphrate quand Nékhan entreprit la conquête de la Syrie, et comme voyant dans cette entreprise une révolte de son satrape d'Egypte et de Palestine, souvenir des vieilles prétentions des rois d'Assyrie sur l'Egypte, dont il se considérait comme entré en possession aussi bien que de leur empire sur les peuples sémitiques: *Νεκχαις δ' ε Ναβονοδαδαραος ελθ ε βαβυλων βαλρακας εν τω Αιγυπτίω και τοις περι Συριαν Εβρ και Εβρ Ποινίαν τοις Αποσάτης αὐτῶ πέποιεν.* C'était, du reste, un fait généralement admis chez les Juifs que la campagne de Nékhan et la bataille de Mageddo avaient été postérieures à la ruine de Ninive, et Josephé s'est fait le rapporteur de cette tradition (*Antiq. Jud.* X, 5, 1): « Nékhan, roi des Egyptiens, ayant rassemblé des troupes, se dirigea vers le fleuve d'Euphrate pour faire la guerre aux Mèdes et aux Babyloniens qui avaient renversé l'empire des Assyriens, » *Νεκχαις, ε των Αιγυπτίων βασιλεύς, ἔβριεν σφαλίαν ἐν τῷ Εὐφράτῃ ἔδρασε πολέμῳ, Μεδούς καὶ βαβυλωνίους καὶ τοὺς Βαβυλωνίους, οὗ Εβρ Ασουρίαν κατέδυσαν ἀπ' ἑν.*

Les témoignages positifs et qu'il est impossible de rejeter, établissent que la destruction de Ninive avait eu lieu avant 610. Ils nous dispensent de relever une à une toutes les raisons qui rendent inadmissible la date de 608 ou



606, résultant nécessairement du texte d'Hérodote si l'on veut le prendre pour guide — celle de 606, que Clinton et M. Oppert ont adoptée pour échapper à quelques-unes de ces impossibilités, est purement arbitraire — date qui mettrait la chute de l'empire d'Assyrie après l'annexion de Nabu-Nadour-usur à son père et après la défaite de Nekau à Karkemisch, deux événements que le témoignage unanime de l'antiquité représente comme postérieurs. Dès lors nous sommes conduits à adopter pour la ruine de Ninive la date plus généralement admise de 625, à laquelle nous me paraîmes, ainsi que sir Henry Rawlinson, avoir donné plus que tous les autres un caractère de certitude absolue.

Cette date était celle qu'admettait Béruse et qu'il avait tirée des documents indigènes de Babylone. Il n'est pas possible, en effet, pour quiconque lit attentivement les fragments empruntés par le Syncelle (P. 210, B) à Alexandre Polyhistor et par Eusèbe (Armen. Chron. p. 25, ed. Mai) à Abydène, de douter que l'historien national de la Chaldée faisait partir le règne de Nabu-bal-usur de la destruction de Ninive et de son empire, qui devait clore le second livre des Xaddaïza'. Or, les chiffres donnés dans un autre fragment de Béruse (ap. Eusèb. Armen. Chron. p. 23, ed. Mai) pour la durée du règne du fondateur du dernier empire de Chaldée concordent exactement avec ceux du Canon de Ptolémée et en plaçant également le point initial en 625, ce qui assure cette dernière date comme ayant été dans la chronologie de Béruse celle de la ruine de Ninive. Il devient donc évident que dans le canon conservé par l'astronome d'Alexandrie ce n'est pas l'établissement de Nabu-bal-usur à Babylone à titre de prince vassal du roi ninivite qui sert de point de départ à la mention de son règne, mais bien la révolte heureuse qui le rendit complètement indépendant et fit passer entre ses mains l'empire qui avait appartenu jusqu'alors à son suzerain. En effet — pour une raison qui nous échappe et qui est peut-être la volonté de marquer plus clairement le moment de la substitution d'un empire à l'autre) la liste royale de Ptolémée ne tenait pas compte des princes vassaux qui gouvernèrent Babylone sous le règne de son Isri-Nadavos, l'Aïas-edil-itani des monuments, et mentionnait seulement le roi suzerain de Ninive. C'est ainsi qu'il n'y est pas plus question de Bal-libar-iskur — prince de Babylone dont j'établirai l'existence et la date dans celles de ces lettres qui seront consacrées à l'histoire de la grande cité Chaldéenne — que du temps pendant lequel Nabu-bal-usur exerça

le pouvoir avant la révolte. Il n'est pas en effet vraisemblable que l'entrée de la nouvelle puissance de Babylone se soit insurgée immédiatement contre le roi d'Assyrie, qui, d'après le récit formel de Bérose, l'eût assiégé pour gouverner cette ville et les provinces qui en dépendaient: αἱ δὲ ἐπαρχίαι αὐτῆς βασιλεὺς ἦν Χαρδασίου βασιλεὺς ἐκείνους, καὶ τὸ αὐτὸν Σάρακος εἰς Νῆαν ἐκκλήσας (Beros. ap. Syncell. p. 210, B). Sans doute son gouvernement comme vassal dut être court, mais il lui fallut nécessairement encore quelque temps pour préparer la grande révolte, qui devait reconquérir le trône d'Assyrie et pour nouer avec le roi des Mèdes l'alliance qui assura son succès. Et cette installation de Nabu-bal-ussur à Babylone comme prince vassal quelque temps avant 625, date de la révolte et de la ruine de Ninive, me paraît même assez clairement indiquée par une phrase de l'apocryphe d'Abdymène conservée par Eusèbe (Armen. Chron. p. 28, ed. Mai). Il y est en effet question de hordes conquises et barbares qui menaçaient alors la Babylonie: οἱ γὰρ ἄνθρωποι (Sarraceni) ἡμιμαρὸν ὠλγὶ κολλεκτῆται, καὶ ἐκείνους ἐκείνους Πασαδωκῶν (Πασιδωκῶν, ou Σαρδωκῶν, Πασαδωκῶν, Πασαδωκῶν) ἡμιμαρὸν ὠλγὶ κολλεκτῆται. Ces hordes ressemblent fort à celle des Scythes, dont nous venons de constater les ravages en Assyrie, et je crois trouver dans ce passage une indication des circonstances au milieu desquelles Nabu-bal-ussur fut envoyé à Babylone par le dernier roi de Ninive.

La conséquence forcée de la fixation de la chute de Ninive en 625 est de considérer Assur-edil-ilâni comme le dernier des rois d'Assyrie, celui qui se brisa dans son palais pour ne pas tomber vivant aux mains des révoltés. Il serait donc le Sarracus d'Abdymène (cf. Eusèbe, Armen. Chron. p. 28, ed. Mai), le Σάραξ d'Alexandre Polyhistor (cf. Syncell. p. 210, B). Sarracus n'offre pourtant aucune analogie avec Assur-edil-ilâni, sauf dans le premier élément, qui est évidemment Sar pour Assur, comme dans

Σαρδωκῶν

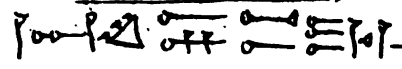

Σαρδωκῶν, cor. Σαρδωκῶν

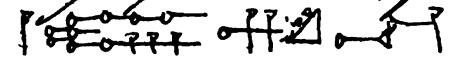
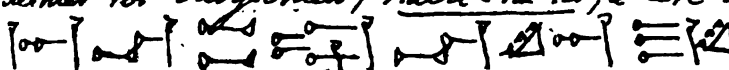
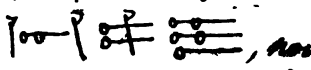
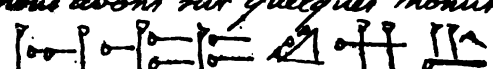
= Assur-bani-pâk

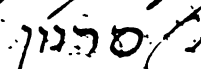
= Assur-ax-iddin

Et cette ressemblance de noms a beaucoup contribué à faire adopter par M. Oppert la date de 606, après la mort d'Assur, pour le fils d'Assur, qui avait été le Sarracus de Bérose, inconnu jusqu'à présent dans les documents assyriens. Mais il n'est pas nécessaire de recourir à cette hypothèse, dont nous venons

87,

de voir l'impossibilité. M. Smith a récemment communiqué à M. Haigh (*Zeitschr. für Egypt. Sprach. und Alterthumsk.* 1870, p. 87), d'après un document encore inédit du Musée Britannique, une variante nouvelle du nom d'Ašur-edil-itani, qui me paraît fournir la clef du problème. Elle est ainsi conçue.  -  440, et le second élément du nom, le mot assyrien edil, "arbitre," y est remplacé par son équivalent accadien niak.

Une semblable introduction d'éléments accadiens écrits phonétiquement dans certaines variantes de noms propres royaux qui ailleurs offrent à la même place l'élément assyrien correspondant et dont la lecture habituelle a lieu avec cet élément assyrien, n'est pas sans exemples. Parmi les formes les plus habituelles du nom de Sar-yakin est celle de  (Oppert, *Commentaire de la grande inscription de Khorsabad*, p. 34 et suiv.), où gina est l'équivalent accadien de yakin (voy. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 94). Pour le nom du dernier roi babylonien, Nabu-na'id, à côté de la forme phonétique assyrienne, , et de la forme purement idéographique, , nous avons sur quelques monuments (*H. A. I.* 2, 68, 1 et 69) une troisième forme, , où l'assyrien na'id, "majestueux," est remplacé par le terme accadien écrit phonétiquement im-dak, "faisant gloire."

Faut-il considérer ces termes accadiens comme des allophones, opinion favorite de M. Méhéant (*Inscriptions de Hammonat*, p. 94), c'est à dire comme des groupes de caractères originellement phonétiques, mais ensuite pris en bloc comme des idéogrammes complètes et lus dans la prononciation par le mot sémitique correspondant? Des exemples peritifs permettent d'affirmer que non. La forme Sar-gina a produit le trilitère  (*Is.* XX, 1), en même temps que la forme Sar-yakin ou Sar-kayan d'Apocryphes du Canon de Ptolémée. En même temps que de Nabu-na'id est sorti le Naboréidos du même Canon et le Naboréidos du plus long extrait de Bérone par Josèphe (*Contr. Apion.* I, 20), nous avons dans un fragment d'Albydène deux fois cité par Eusèbe (*Præpar. Evang.* IX, 41, p. 486, D; *Ormen. Chron.* p. 26, ed. Mai) Naboréidos, qui dérive certainement de Nabu-im-dak, et dans Josèphe (*Contr. Jud.* X, 11, 2) NaBoavéidos, qui est certainement pour NaBoavéidos, suivant l'exactitude remarquée de M. Haigh (*Zeitschr. für Egypt. Sprach. und Alterthumsk.* 1870, p. 87). Ainsi, dans les noms que je viens de citer, les éléments

accadiens substitués par certaines variantes aux éléments assyriens ne sont pas des allophones, on les lisait directement pour leur valeur phonétique. D'où il faut conclure qu'à Babylone et en Chaldée, de même qu'il y avait deux éléments de langues différentes dans la population, les noms de certains rois revêtaient simultanément deux formes diverses, assyrienne et accadienne, dont l'une était l'exacte traduction de l'autre. Ceci étant, la forme nouvelle du nom du dernier roi de Ninive, découverte par M. Smith, ne doit pas se lire Assur-edil-ilani, mais nous en offre la traduction dans l'idiome accadien et est à prononcer Assur-nirik-annap ou Assur-nirik-il. En effet, par suite du contact prolongé des deux langues pendant plus de mille ans, de même que l'assyrien sémitique avait reçu dans son vocabulaire un certain nombre de mots accadiens touraniens, l'accadien avait adopté plus d'un mot assyrien, et des exemples positifs prouvent qu'entre autres il s'y était introduit à côté du primitif annap.

Assur-nirik-il n'est-il pas la forme qui, par une sorte d'abréviation et de contraction, a donné naissance à Sarac ou Saracus? M. Haigh le pense, et je partage son opinion.

En outre, le nom de ce dernier roi de Ninive a joué de malheur avec les transcriptions. Qui le reconnaît tout d'abord dans le Kirydadavos du Canon de Ptolémée? Pourtant il est certain que dans la liste de l'astronome d'Alexandrie Kirydadavos correspond à Assur-edil-ilani, et M. Oppert (Expédition en Mésopotamie, t. II, p. 352) a établi qu'une série d'altérations successives sous la plume des copistes de Ptolémée avait produit cette forme qui ressemble si peu au type original. La variante Teiridavos, qu'on trouve aussi dans les manuscrits, est un peu moins altérée et permet de restituer d'une manière vraisemblable les progrès de la corruption du nom. Le type original de la liste des rois conservée par l'astronome alexandrin portait suivant toute apparence:

ICIPIDIAANOC

des copistes, ignorants du vrai nom assyrien, en auront fait d'abord:

ICINDIAANOC

d'où sera sorti, par la chute d'une seule lettre:

ICINIAANOC

De là est née la forme, donnée par une partie des manuscrits:

ICINIAADANOC

laquelle s'est à son tour altérée, par la substitution de K à IC, en:

KINIAADANOC

puis en:

KINHΛADANOC

C'est ainsi que, dans le même Canon, le nom du fameux Nabu-Kudurri-usur, qui bien évidemment était écrit à l'origine : NABOKPODAPCAPOC s'est altéré d'abord en : NABOKOΔPACCAPOC puis en : NABOKOΔACCAPOC d'où est sorti, par une dernière altération, le : NABOKOΛACCAPOC que nous présente l'état actuel du texte. Il serait facile de suivre ainsi, étape par étape, la déformation de tous les noms altérés qui renferme la même liste.

Les circonstances qui marquèrent la ruine de Ninive étaient racontées par Bérosee d'après les annales indigènes de Babylone. Voici ce qu'en dit l'extrait d'Alexandre Polyhistor par le Syncelle : Ὁ (Nabonadassapor) βασιλεὺς τοῦ βασιλείου τῆς Βαβυλῶνος ἐνέπρωσε, καὶ ἐπ' ἀρχῇν λαδάσων καὶ Βαβυλωνίων παρὰ δαβὺν ὁ αὐτὸς Nabonadassapor (Syncl. p. 210, B). Dans l'extrait d'Abydène que contient la version arménienne de la Chronique d'Eusebe on lit : Sed enim tunc (Nabopolatonorus) capto rebellandi consilio, Amichiam Astahagis Medorum principis filiam rapti suo Nabucodonorus despondit : moxque septim contra Ninum seu Niniven urbem impetum faciebat. Re omni cognita, rex Saracis regiam Euxintham inflammabat (Euseb. Armen. Chron. publ. ed. Mui). Les circonstances, vous l'avez déjà remarqué vous-même, étaient apportées avec une assez grande exactitude dans le récit de Césaire, qui a seulement donné aux deux rois ligés contre les Assyriens les noms erronés d'Artaban et de Belésys au lieu de Cyaxare et Nabopolassar, Artakhsatar et Nabu-bal-usur, et qui a fait cet événement plus ancien d'un siècle et demi qu'il n'était dans la réalité, en vertu de son doublement systématique de la durée des rois de Mède. La prise de la grande cité assyrienne et la destruction de la monarchie dont les armées avaient fait trembler si longtemps toute l'Asie, fut l'œuvre commune des deux rois des Mèdes et des Babyloniens, ainsi que le raconte très exactement l'extrait d'Abydène par Eusebe, que nous venons de citer, et aussi le livre de Tobie (XIV, 15), où le nom plus connu de Nabu-Kudurri-usur a cependant été substitué à celui de son père Nabu-bal-usur. Hérodote (I, 106), qui avait emprunté ses données aux traditions nationales de la Mède, ne parle que de Cyaxare et semble croire qu'à son seul il avait pris Ninive (voy. Grote, History of Greece, t. III, p. 304). Bérosee, au contraire, écrivant au point de vue babylonien, attribuait le premier rôle à

Nabu-bal-usur, qui est représenté comme l'unique auteur de la chute de l'empire d'Assyrie dans quelques-uns de ses fragments, provenant d'Alexandre Polyhistor. En cet, comme en beaucoup d'autres choses, Bérose paraît avoir été plus qu'aucun autre auteur conforme à la vérité historique, car si les deux rois firent également part à l'entreprise, il est certain que ce fut Nabu-bal-usur qui en tira le plus large profit, puisqu'il hérita de la presque totalité des provinces que possédaient encore à ce moment les Assyriens, c'est-à-dire de la Mésopotamie entière, de la Syrie et de la Palestine. Les Mèdes firent seulement la portion de l'Assyrie située sur la rive gauche du Tigre (Xenoph. Anab. III, 4). Il me semble aussi reconnaître un indice du rôle prépondérant que les Babyloniens jouèrent alors dans l'acharnement avec lequel Ninive fut rasée jusqu'au sol; les Mèdes n'y avaient pas le même intérêt qu'eux, et d'ailleurs ce fut une sorte de revanche du sac et de la ruine de Babylone par Sin-axé-rib une soixantaine d'années auparavant.

Le gage de l'alliance entre les deux princes considérés fut le mariage du fils du roi de Babylone, nommé Nabu-kudur-usur, avec la fille du roi des Mèdes. Dans l'extrait grec d'Alexandre Polyhistor par le Synelle (P. 210, B), cette princesse est appelée Ami. C'est le même nom que l'Ésraï s'appelle Amelis et qu'il attribue à la fille d'Estyge, épouse, suivant lui, par Cyrus (Persic. 2 et 10), ainsi qu'à la fille de Xerxès, épouse de Mégabyze, dont il fait la mère de l'Artabanus tué en Égypte par Ptolémée (Persic. 20, 22, 28, 30, 36 et 39). La transcription que l'on trouve dans la version arménienne de la Chronique d'Ézéchiel, que ce soit dans les fragments empruntés à Alexandre Polyhistor (P. 33, ed. Mai) ou dans ceux empruntés à Abydène (P. 26, ed. Mai), Ami est évidemment la plus exacte de toutes, car elle reproduit presque sans altération la forme persane originale du nom propre, Amoghya, dont le sens est « non résistante ». C'est cette princesse en l'honneur de qui Nabu-kudur-usur fit construire à Babylone les fameux Jardins suspendus, pour lui rappeler les pittoresques aspects des montagnes de la Médie, son pays natal, ainsi que nous le voyons raconté dans un passage de Bérose rapporté par Josèphe à deux reprises différentes (Antiq. Jud. X, 11; Cont. Apion. I, 19). ed. cum. Diad. Sic. II, 12. Les recherches auxquelles nous venons de nous livrer nous font du reste toucher du doigt dans le texte de Bérose, qu'il nous soit parvenu sous

Alexandre Polyhistor ou par Abydène, une erreur grave, qui certainement remonte à l'historien de la Chaldée lui-même, puisqu'elle a été reproduite également par ses deux abrégiateurs. C'est la substitution du nom d'Asyage à celui de Gyapare, le roi avec qui dans la réalité Nabu-bal-usur fit alliance et par conséquent celui dont le jeune Nabu-kudurri-usur épousa la fille. Et il ne me semble pas possible de justifier l'auteur des *Xaldai-nâ* en supposant avec vous (*Chronologie des empires de Ninive, de Babylone et d'Écbatane*, p. 35) et sir Henry Rawlinson (*Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XV, p. 244; cf. George Rawlinson, p. 408 et 417 du tome I<sup>er</sup> de la traduction d'Hérodote) qu'Asyage ou Asi-dahâka n'est pas un nom-propre, mais un titre commun à tous les rois de l'empire mède. Aucune indication antique, empruntée soit aux sources classiques soit aux sources orientales, ne vient appuyer cette opinion; tout au contraire, que le nom d'Asyage soit un véritable nom propre ou seulement un surnom — ce dont on peut douter — il est toujours donné, sauf chez le seul Bérose, comme spécial au dernier roi des Mèdes, à celui qui fut renversé par Cyrus. Force est donc d'admettre que Bérose avait commis une erreur. Mais elle porte sur un personnage étranger et non babylonien, ce qui la rend plus explicable. Suivant toutes les vraisemblances, l'historien de la Chaldée avait trouvé dans les documents indigènes la mention du mariage de Nabu-kudurri-usur avec la fille du roi de Médie, sans désignation précise de ce roi, et en même temps la trace des rapports intimes qui s'étaient maintenus entre ce prince et Asyage, et il en avait conclu que c'était d'Asyage que Nabu-kudurri-usur avait été gendre, tandis qu'il était réellement son beau-frère. En effet l'alliance nouée pour la guerre commune contre l'Assyrie, et dont cette union avait été le gage, se maintint étroite entre les deux empires de Médie et de Babylone pendant tout le règne de Nabu-kudurri-usur. Eupolème, cité par Alexandre Polyhistor. (C. Müller, *Fragm. historic. græc.* t. III, p. 229), attestait que quand ce prince, en 599, marcha contre Joïachim, roi de Juda (II Reg. XXIV, 2) et emmena captif le jeune Joïachin (II Reg. XXIV, 14 et 15), qui venait de succéder à son père, mort pendant la guerre (II Reg. XXIV, 6), un corps considérable d'auxiliaires lui avait été fourni par l'avant-dernier roi des Mèdes, qu'Eupolème, suivant la nomenclature de Ctesias, appelait Astibaras. D'un autre côté, Hérodote (I, 74) raconte qu'après la fameuse bataille de l'Éclipse, dont la date m'occupera dans quelques instants, et

fut le roi de Babylone appelé par lui Labynète I<sup>er</sup>, c'est à dire Habu-kudamri-  
-sur, qui avec Synnesis, roi de Cilicie, territ de médiateur pour la paix entre  
les deux conjurés de Médie et de Lydie; l'un défendant les intérêts du roi Médie  
et l'autre ceux du roi Lydien. Mais il ne me semble aucunement nécessaire de conclure  
de ce fait avec M. George Rawlinson (p. 378 et 415 du tome I<sup>er</sup> de sa traduction d'Hé-  
-rodoté) que Habu-kudamri-sur devait se trouver sur les lieux au moment de la bataille  
et avoir pris personnellement part à la guerre comme allié du roi de Médie.

#### XIV.

C'est après la destruction de Ninive que Cypare entra défini-  
-tivement dans la voie des grandes conquêtes. Malheureusement nous n'avons aucun  
détail précis sur les guerres qui fondèrent la puissance de l'Empire Médique et le  
rendirent prépondérant dans les affaires de l'Asie. Tous nos renseignements se réduisent  
à une phrase d'Hérodote (I, 103): « C'est Cypare qui soumit à son autorité toute  
l'Asie jusqu'au fleuve Halys, » οὐλὸς ἑστὶν ὁ Ἰνὸς Ἄλῃος περὶ τοῦ Ἀσίου πᾶσι  
ἐν Ἀσίᾳ. Quant à l'étendue exacte de l'empire ainsi formé, elle est  
déterminée par les pays dont Cyrus se trouva aussitôt maître, quand il eut vaincu  
Osthyage (voy. George Rawlinson, The five great monarchies of ancient Eastern  
World, t. IV, p. 355); elle embrassait tout l'espace compris entre l'Halys à l'ouest  
et les déserts du Kharacum à l'est, c'est à dire la Médie avec ses différentes divisions,  
la Perse, la Cermanie, l'Arménie avec ses nombreuses provinces, qui formaient proba-  
-blement encore, comme au temps des Assyriens, autant de petits royaumes séparés,  
enfin la moitié occidentale de la Cappadoce. Cet empire était organisé comme toutes  
les grandes monarchies asiatiques; c'était une agglomération de royaumes conservant  
leurs formes nationales, mais soumis à l'autorité du roi des rois, auquel ils payaient  
tribut et fournissaient des soldats. Nous avons vu, en effet, déjà que la Perse et  
la Cappadoce avaient leurs rois sous la domination des Mèdes, et le même fait  
est également certain pour les Arméniens, dont les véritables souvenirs nationaux,  
conservés dans les chants populaires, commencent vers cette époque, où Moïse de  
Méroë les prend pour guides et ne se borne plus à reproduire servilement  
les élocutions de Mur-Abbas Catina.



Des conquêtes aussi considérables que celles de Gypare, dans  
des pays presque tous inconnus et difficiles, durent réclamer un certain nombre  
d'années. Elles étaient accomplies lorsqu'éclata la guerre entre les deux empires de  
Médie et de Lydie pour la possession de l'Asie Mineure, qu'Hérodote (I, 93 et 94) raconte  
en ces termes :

« Une bande de Scythes nomades, à la suite d'une sédition,  
« était venue chercher un refuge en Médie. Gypare, fils de Phraorte et petit-fils  
« de Déjocès, était alors roi de ce pays. Il accueillit favorablement les Scythes comme  
« suppliants, et les considérant comme d'utiles auxiliaires il leur confia des enfants  
« pour apprendre d'eux leur langue et le métier d'archers. Les Scythes s'adonnaient  
« constamment à la chasse et rapportaient du gibier de la table royale, mais il arriva  
« un jour qu'ils n'apportèrent rien. Gypare, qui était parvenu à la cour, les voyant  
« revenir les mains vides, les traita durement et avec des injures. Alors les Scythes, indignés  
« de la manière dont ils avaient été traités, égorgèrent un des enfants confiés à leurs  
« soins et le confirent en morceaux; puis, ayant apprêté la chair comme ils avaient  
« coutume d'apprêter celle des animaux qu'ils tuaient à la chasse, ils l'apportèrent  
« à Gypare en guise de gibier, et aussitôt s'enfuyant à Sardes, auprès d'Algate,  
« fils de Sadgate. Tous leur résurent comme ils l'avaient conspiré; Gypare et ses  
« convives mangèrent sans défiance cette horrible nourriture, et eux-mêmes furent  
« accueillis comme suppliants par Algate.

« Après cela, le roi Algate ayant refusé de livrer les  
« Scythes sur la demande de Gypare, la guerre éclata entre les Lydiens et les Mèdes  
« et dura cinq ans. » M. Grote (*History of Greece*, t. III, p. 370) a ingénieusement  
remarqué que cette anecdote devait avoir un certain fondement historique, car,  
dit-il, « le passage de hordes nomades de la dépendance d'un gouvernement à un  
autre a été souvent et est encore de nos jours en Orient une cause fréquente de disputes  
entre les différents gouvernements, car ces nomades sont estimés comme tributaires et  
comme soldats. On reconnaît, d'ailleurs, facilement dans cette bande de Scythes un  
détail de celles qui venaient bien auparavant de passer d'Asie en la dévastant,  
détail sans doute égaré à la condition d'entrer au service du roi des Mèdes. Mais  
les détails des circonstances de leur émigration en Lydie sont évidemment arrangés dans  
Hérodote. D'ailleurs il est juste de penser, avec M. George Rawlinson (p. 87 de la 1<sup>re</sup> partie

1<sup>er</sup> de la traduction d'Hérodote), que a fait de tout un précepte que Gyare saisit avidement, car il devait entrer dans son plan de conquêtes de soumettre l'empire de Lydie et le reste de l'Asie Mineure. Comme l'Arménie et la Cappadoce, afin de devenir le maître de toutes les populations aryennes de l'Asie antérieure, comme son allié, le roi de Babylone, était devenu le maître des populations sémitiques. Ce qui le prouve, et montre bien que le roi des Mèdes prétendait dans cette guerre réaliser la prise de possession de toute la péninsule, c'est la durée même de la lutte. Le royaume de Lydie tel qu'il était alors, avant l'extension que lui donna plus tard Crésus, n'aurait pas été capable de tenir tête avec autant d'énergie à un empire aussi vaste que l'était devenu le Médie, et disposant d'autant de ressources guerrières, si toutes les populations de l'Asie-Mineure ne s'étaient pas groupées autour de lui pour défendre leur commune indépendance. Et en effet nous allons voir figurer dans le récit d'Hérodote, comme allié du monarque lydien, le roi de la guerrière et puissante Cilicie, émancipée de tout vasselage étranger dans la dissolution de l'empire assyrien, auquel elle avait dû payer tribut; or ce pays ne dépendait de la Lydie par aucun lien de vasselage et sut même par la suite résister victorieusement aux armes de Crésus.

« Dans le cours de la guerre, continue Hérodote, les Mèdes furent  
 « bien des fois vainqueurs des Lydiens, et aussi les Lydiens bien des fois vainqueurs des Mèdes.  
 « Enfin ils se livrèrent une sorte de combat de nuit. La guerre se continuant avec une  
 « fortune égale des deux côtés, dans la dixième année il arriva qu'au milieu d'une bataille  
 « acharnée le jour fit tout à coup place à la nuit. Le changement subit avait été prédit  
 « aux Ioniens par Chalcès de Milet, qui avait annoncé l'année précise où il se produirait.  
 « Les Lydiens et les Mèdes, voyant la nuit remplacer le jour, cessèrent le combat et se  
 « montrèrent désormais prêts de faire la paix. Syennesis de Cilicie et Abymnite de  
 « Babylone servirent de médiateurs entre les deux partis, et par leur intervention ils  
 « amenèrent le serment de la paix, en même temps qu'un mariage qui y servit de garantie.  
 « Ils décidèrent en effet Alyatte à donner sa fille Argénis à Astyage, fils de Gyare, car  
 « sans un lien étroit de ce genre les traités ne peuvent pas durer solidement. »

La prédiction de l'éclipse par Chalcès est également attestée par Eusèbe (ap. Clem. Alex. *Stromat.* I, p. 356), Césaire (*De divinat.* I, 49) et Pline (II, 12). Mais, suivent la très juste remarque de sir Henry Rawlinson (p. 212, note 6, du tome I<sup>er</sup> de la traduction anglaise d'Hérodote par son frère), elle n'a pas plus de valeur scientifique que

d'une récolte extraordinaire d'olives, qui lui est attribuée par Aristote (Polit. I, 5),  
et celle de la chute d'un aérolithe, rapportée à Mnapagore (Aristot. Meteorol. I, 7). En  
effet personne de son temps n'était capable de faire le difficile calcul des éclipses du  
soleil, pas même les astronomes chaldéens, qui savaient calculer les éclipses de lune, mais  
qui, pour celles du soleil, avaient seulement observé qu'elles se produisaient toujours à  
la néoménie et par conséquent les guettaient à ce moment sans pouvoir les prévoir (tablette  
incrite du Musée Britannique, cat. K, 76, voy. Oppert, Éléments de la grammaire  
assyrienne, 2<sup>e</sup> édition, p. 110). Voyez cependant les remarques de M. Ping sur les facilités  
particulières de calcul qu'offrait cette éclipse, d'après celle de 603 qui n'avait pas été  
visible en Asie Mineure, mais avait dû être connue des Chaldéens à Proceedings of the  
Royal Astronomical Society, t. XVIII, p. 148.

Quant à la date même de cette fameuse éclipse, elle embarrassait  
déjà beaucoup les anciens. Pline (II, 12) la met au 1<sup>er</sup> de mai de 484 avant J.-C. Olympiade (88<sup>e</sup> av.  
J.-C.), Clément d'Alexandrie (Stromat. I, p. 354) en l'an 1 de la 1<sup>re</sup> Olympiade (sig. av. J.-C.).  
Les modernes n'ont pas moins varié à son sujet. Pour Volney elle est de 689, pour Bédier  
et Darcher de 59, pour Clinton de 603, pour Lader, M. Grote et M. Grant pour l'an  
de 612, enfin pour De la Haye de 585. La vérité paraît résulter de ce que le progrès des  
connaissances astronomiques a permis de la calculer, enfin avec certitude. D'après les  
dernières tables de mouvement de la lune, M. M. Hind et Ping sont parvenus à la déter-  
miner au 28 février 585, et les astronomes considèrent aujourd'hui ce calcul comme  
suffisant. Hind, Astronomer du 28 août 1852, Ping, dans les Philosophical Transactions  
de 1852, Memoirs of the Royal Astronomical Society, 1857, p. 137 et 139, Bédier, Fall  
de l'Année, p. 44, Journal of the Royal Astronomical Society, t. X, p. 145, De la Haye,  
Annuaire du Bureau des Longitudes, 1858, p. 180. Mais il est évident que la bataille  
de Pelopée tombe à une date qui, d'après la chronologie d'Hérodote, ne peut se situer  
sous les règnes de Xerxès, n'appartenant plus au règne de Darius, mais à celui d'Artaban.  
C'est ce qui est dans un autre endroit (I, 503), l'historien de l'Halicarnasse est en  
termes formels que cette bataille fut livrée par Xerxès, mais se rapporte à la victoire  
de Miltiade plus détaillée que je viens de vous remettre sous les yeux. C'est le début  
de la guerre qui se rapporte à Xerxès, mais à propos de la bataille il n'est  
plus question de lui. Darius seul est nommé comme ayant épousé la fille d'Artaban,  
voilà que l'histoire d'Herodote (II, 10) mentionne aussi, à l'issue de la première guerre,

sous le nom d'Arui. Aussi ne devons-nous pas être surpris de voir Césaire (De divinât. I, 49), Pline (II, 12) et Solin (15, 16) dire que la bataille eut lieu entre Astyage et Alyatte, et non entre Gyaxare et Alyatte. Tout ceci m'induit à croire que la guerre de Lydie, commencée sous Gyaxare, fut continuée et terminée sous son fils Astyage. Mais il reste encore une grande difficulté, à laquelle on ne peut donner une solution affirmative en l'absence de tout document original des rois Mèdes. Hérodote dit formellement que la guerre dura plus de 5 ans et que la bataille de l'éclipse se livra dans la 6<sup>e</sup> année. Ceci reporte le commencement des hostilités en 590. Mais dans le calcul d'Hérodote cette date est encore postérieure de cinq ans à la mort de Gyaxare. Faut-il donc retrancher ces cinq ans de la durée du règne d'Astyage et les ajouter à celui de Gyaxare, afin de le faire rester sur le trône jusqu'en 590? Cela paraît assez vraisemblable, mais ce serait la seule incertitude que nous aurions à constater dans la chronologie médique d'Hérodote.

Le reste du règne d'Astyage se passa dans une paix profonde, sans guerres extérieures, car les écrivains de l'antiquité sont unanimes à ne lui attribuer aucune expédition militaire, et Aristote (Polit. V, 8) dit que Cyrus fut encouragé à se révolter contre Astyage par le mépris que lui causaient les troupes mèdes déshabituées des combats et la mollesse personnelle du roi. Je n'ai pas à étudier ici les circonstances de cette révolte, qui mit fin à l'Empire des Mèdes en même temps qu'au règne d'Astyage. C'est encore à présent un des points les plus obscurs de l'histoire de l'Asie, car nous ne connaissons cet événement que par des récits du caractère le plus légendaire, recueillis plusieurs siècles après par les Grecs, et aucun monument indigène et contemporain ne révèle jusqu'à présent comment il s'accomplit. Sans compter le roman politique et pédagogique de Xénophon dans sa Cyropédie, dont on ne peut cependant rejeter a priori toutes les données, car il y a inséré certaines notions qu'il avait recueillies auprès des Perses, on possède sur l'enfance de Cyrus et son élévation deux récits absolument différents, celui d'Hérodote (I, 107-130) et celui de Césaire (p. 63 et 64, ed. Bachr) et de Nicolas de Damas (C. Müller, Fragn. histor. grec. t. III, p. 397-406), qui tous deux ont un caractère également fabuleux et dérivent également des traditions nationales de la Perse, donnant la preuve des énormes divergences qu'elle présentait à ce sujet au siècle et demi seulement après le héros qui avait fondé la domination de ce

97.

peuple tur et l'Arménie. Et Moïse de Khorène (I, 23-30) nous a conservé en outre une troisième version, celle des Arméniens, qui donne naturellement le premier rôle à Dikran, roi d'Arménie, dont les rûts grecs ne parlent pas. Il n'y a donc dans tout ceci qu'un fait historique et certain, c'est qu'en 559 Cyrus, Kurus, fils du roi vassal de la Porte, nommé Cambyse, Kambyziya, souleva son peuple, défit et détrôna Astyage, et fit passer l'empire des Mèdes aux Perses. Mais les détails de l'événement restent dans le doute, et nous ne pouvons même pas dire avec certitude si, comme le prétend Hérodote, Cyrus était réellement petit-fils d'Astyage par la fille Mandane, ou si, comme le soutenaient Chélias et Nicolas de Damas, il n'avait aucun lien de parenté avec lui, n'ayant contracté d'alliance avec la maison royale de Médie qu'après la défaite d'Astyage, en épousant sa fille Amytis. Ce qu'on peut aussi affirmer, malgré les dires contraires d'Hérodote, c'est que la lutte ne finit pas immédiatement après la capture d'Astyage en 559, mais que sur certains points la résistance des Mèdes se prolongea pendant deux ans. En effet, Xénophon nous apprend (Anab. III, 4, 8) que la garnison médiéenne de Harima en Assyrie ne se rendit qu'à la suite de l'effroi que lui causa une éclipse totale de soleil; et le calcul astronomique de cette éclipse, d'après les tables les plus récentes, en fixe la date au 19 mai 559 (Aliry, Memoirs of the Royal Astronomical Society, 1857, p. 134 et 138).

## XV.

Mais ce qui jette au jour quelques-uns sur certains côtés de l'histoire des Mèdes et mérite toute notre attention, c'est le nom même d'Astyage. Que ce soit, ainsi que je l'ai déjà dit, le nom propre du roi ou un surnom, il n'y a pas moyen de douter, devant les témoignages antiques, qu'il l'ait réellement porté lui-même, et on ne peut supposer que c'ait été une désignation postérieure de la légende populaire. J'ai déjà restitué la forme originale de ce nom, Azidabâka, « le serpent qui mord », forme et signification établies par la transcription arménienne Ազի Դաժաճ et par le témoignage formel de Moïse de Khorène : I, 29. Mais cette appellation du « serpent qui mord », Azhi Dahâka, est celle que le Vendidad Sadi (I, 69) donne à l'adversaire vaincu de Chraêstona, le héros mythique de la

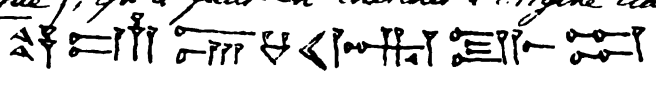
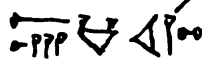
race iranienne (voy. Burnouf, *Journ. asiatique*, 3<sup>e</sup> série, t. XLV, p. 497 et suiv.). Dans l'hymne antique à Haoma, qui fait partie de Yasna (IX, 25), il est appelé seulement, par une forme abrégée, Dahaka, « celui qui mord. » Et c'est ainsi que son nom est devenu dans la légende persane du Moyen-Âge Zohâk, comme celui de Chraëtaona Feridoun. Feridoun représente Zohâk comme un tyran étranger qui opprime les Iraniens et sur les épaules duquel se droment deux files de serpents, qu'il faut nourrir avec des cervelles humaines (*Schâh-namêh*, t. I, p. 68 et 69 de la traduction de M. Mohl); Feridoun délivre les Iraniens de sa tyrannie, le détrône et l'enferme dans une sombre caverne.

C'est là un vieux mythe, originellement tout religieux, que nous retrouvons chez les Aryas de l'Inde, où Vritra, fils d'Asura, combat un serpent monstrueux qui retient captives les vaches divines, personifications des rayons lumineux (voy. Roth, *Die Sage von Feridun in Indien und Iran*, dans la *Zeitschr. des deutsch. Morgenl. Gesellsch.* t. II, p. 216 et suiv.; Spiegel, *Docta*, t. I, p. 7); il est facile de voir par là qu'originellement il appartenait au cycle des fables sacrées symbolisant la lutte du dieu solaire contre le dieu des ténèbres et des nuages, la lutte d'Indra contre Vritra, fables multipliées sous tant de formes diverses dans la mythologie primitive de la race aryenne, dont elles constituent le fond principal. Mais chez les Iraniens occidentaux et en particulier chez les Perses, aussi bien dès l'antiquité reculée à laquelle remonte le premier fragment du *Vendidad* que dans les légendes du Moyen-Âge, ce mythe prit un développement et une importance qu'il n'avait pas eus ailleurs. Il revêtit un caractère plus national que religieux, et tous les érudits modernes ont reconnu qu'il y personnifiait l'antagonisme solaire d'Iran contre l'ennemi, dans la phase spéciale de la lutte des tribus d'origine aryenne contre les anciens habitants de la Médie pour la possession de cette contrée. C'est là ce qui a motivé la localisation, dont j'ai parlé plus haut, du combat de Chraëtaona contre Azhi-Dahaka ou de Feridoun contre Zohâk dans le pays de Ragha, où les Mèdes ariens eurent leur premier établissement. Sir Henry Rawlinson (*Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XV, p. 242 et suiv.) et M. Oppert (*Rapport au Ministre de l'Instruction Publique*, Paris, 1856) ont établi d'une manière décisive que les Iraniens avaient constamment symbolisé la vieille population mède de la Médie, conquise par eux, sous l'emblème du serpent. Le témoignage des traditions recueillies par Moïse de Khorène (I, 25 et 29)

99.

est d'ailleurs tout à fait formel à cet égard, car il nous apprend que la race des vieux rois de la Médie s'appelait elle-même "race du serpent" : le nom était en rapport avec le culte du serpent, que le même Moïse de Khorène (I, 29) leur attribue, culte dont on peut suivre la trace et constater l'importance capitale chez toutes les tribus touraniennes primitives (voy. Fergusson, Tree and serpent worship, Londres, 1868, in-8°), et qui joue en particulier un rôle si important dans les souvenirs relatifs aux habitants anté-aryens de l'Inde (voy. D'Ekkeim, De quelques légendes brahmaniques relatives au barman de l'Asie humaine, Paris, 1854; et mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3<sup>e</sup> édition, t. III, p. 488 et suiv.), où il se conserva jusqu'à une époque comparativement récente dans le pays de Kachmir, le Kachmyr actuel (Strab. XV, p. 698; Pütter, Indienkunde, 3<sup>e</sup> part. t. II, p. 1093; Lassen, Indische Alterthumskunde, t. II, p. 235; Duncker, Geschichte der Arier, p. 276 et suiv.). Cette symbolisation de la population anté-aryenne de la Médie et de l'Inde sous l'emblème des serpents ne rent pas seulement au culte de ces vieux Touraniens; il faut y comparer les légendes grecques qui représentent comme anguipèdes les Géants, en leur qualité d'êtres nés de la Terre, pygèrès (voy. Völcker, Mythologie des Iapetischen Geschlechtes, p. 333 et suiv.), et les héros autochthones comme Cécrops (Aristoph. Ép. v. 436; cf. Ép. ad Hyocéph. Canandr. v. 111; Demosth. Orat. fun. p. 1398, ed. Reiske) ou Erichthonius (Hygin. Poet. astron. II, 13; Fab. 168; Apollodor. III, 14, 6; Euripid. Ion, v. 260 et suiv.; Pausan. I, 19, 2; Orid. Metam. II, v. 564).

"Le serpent est fils de la terre," répondant à Crésus les devins de Telmessus (Hérodote. I, 78), et tous ces rapprochements semblent indiquer que dans la plus antique symbolique de la race aryenne le serpent était un emblème d'autochthonie (voy. Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. I, p. 228). On comprend ainsi comment le mythe anté-zoroastrien du combat de Thraëtaona contre Azhi-Dahaka devint la représentation symbolique de la lutte des Iraniens contre la population antérieure et touranienne de la Médie, lutte dont le souvenir prend en même temps, dans les légendes recueillies et mises en si beaux vers par Firdousi, une autre forme, plus humaine, plus épique et moins mythique, celle des guerres des héros d'Iran contre Ahrimân, roi de Touran. Le nom de ce dernier personnage, qui dans beaucoup de circonstances arrive à se confondre presque avec le serpent Dahaka, se refuse à toute tentative d'étymologie aryenne, mais je crois, avec M. Gihert (Rapport au Ministre de

(l'Instruction Publique), qu'il faut en chercher l'origine dans le mot de l'idiome touranien médique  farra, sarrabba, que l'inscription de Behistoun applique constamment comme une épithète aux révoltés et qui paraît renfermer les idées d'opposition et de puissance (isarra, , «grand, puissant,» dans cet idiome).

Ainsi dans Astyage ou Arzidahiaka nous voyons un roi de race aryenne, portant un nom emprunté aux idiomes ariens, mais dont le nom est celui de la personification mythique et du dieu de la race non-aryenne que ses ancêtres ont soumis. Ceci montre combien rapidement l'influence de la race conquise s'était exercée sur la race conquérante et avait modifié ses croyances. Cent cinquante ans seulement après leur établissement dans le pays, les Mèdes des hautes classes et la dynastie royale elle-même, tout en continuant à parler un idiome arien et à porter exclusivement des noms empruntés à cet idiome, étaient devenus en réalité un peuple mixte; une véritable fusion s'était opérée entre les deux races. La victoire des Perses conduite par Cyrus fut un triomphe de la portion de l'élément iranien demeurée pure de tout mélange, et fidèle aux traditions nationales et religieuses, sur d'autres Iraniens pénétrés d'influences touraniennes, devenus aux yeux des Perses une nation bâtarde et presque étrangère. Aussi la révolution qui fit passer l'empire des Mèdes aux Perses se confondit-elle dans la tradition avec la première victoire des Mèdes ariens sur les peuplades touraniennes. Tout en continuant à rester localisé dans le pays de Ragha, théâtre de la première lutte, le mythe de Chraithraona et d'Arzi. Dahiaka fut appliqué au nouveau triomphe de l'aryanisme sur. Eugène Burnouf a montré qu'à partir d'une certaine époque il symbolisa la victoire des Perses sur les Mèdes, de Cyrus sur Astyage (Journal asiatique, 3<sup>e</sup> série, t. XLV, p. 498). Aussi Moïse de Chorène (I, 29) étend-il l'antique appellation des rois touraniens de la Médie, «race du serpent,» à Astyage et aux rois des Mèdes ariens détrônés par Cyrus. La légende d'Afrasiab a eu le même sort, et s'est appliquée aux mêmes événements, comme l'a montré sir Henry Rawlinson (Memoir on the Artabanian Ecabata, p. 82, dans le t. X du Journal of the Royal Geographical Society). Le même sir Henry Rawlinson (Journal of the Royal Asiatic Society, t. XV, p. 253, note 2) a proposé un rapprochement très ingénieux entre le récit de Chéris sur la capture d'Astyage et celui de



Moudjmal-el-Tawarikh sur la capture d'Aphasiab (Journal asiatique, 3<sup>e</sup> série, t. XI, p. 290 et 329). Le médecin de Crète dit qu'Athyage s'était caché *ἐν τοῖς ἀποσπάραις* sur *Βασιδάων οὐρανάων*. Le mot impossible *ἀποσπάραις* est bien évidemment une faute, et la plupart des éditeurs ont proposé de le rétablir en *ἀποσπάραις*, forme qui se rencontre quelquefois pour *ἀποσπάραις*, mais l'idée d'un personnage « caché dans les chapiteaux du palais » se comprend difficilement. Le vrai sens de la phrase est fourni par la narration du Moudjmal-el-Tawarikh qui montre Aphasiab se cachant dans les réservoirs souterrains du palais de Schiz. Aussi je propose, au lieu de *ἐν τοῖς ἀποσπάραις*, de corriger *ἐν τοῖς ἀποσπάραις*. Le mot, il est vrai, ne s'est pas encore rencontré, mais il est composé de la façon la plus régulière et exprime parfaitement l'idée de réservoir d'eau cachés sous terre.

Le nom d'Athyage a un caractère religieux, c'est celui d'une divinité, et en effet la fusion entre les deux éléments de la population médié, parvenue à son apogée sous le règne de ce prince, s'était surtout opérée dans le domaine des choses de la religion. De là naquit le système du magisme, ainsi nommé d'après la tribu des Mages qui était en possession du privilège d'y exercer le sacerdoce (Herodot. I, 132). On a pendant longtemps appliqué ce nom de magisme à la religion zoroastrienne, et c'est là une confusion dont les écrivains grecs ont été les premiers auteurs, à commencer par Hérodote, qui avait voyagé en Médie et non dans la Perse proprement dite; mais elle repose sur une erreur formelle, et les découvertes de la science contemporaine ont conduit à distinguer désormais les deux systèmes, non seulement comme différents, mais comme ennemis (voy. surtout sir Henry Rawlinson, Journal of the Royal Asiatic Society, t. XV, p. 247 et suiv.; George Rawlinson, p. 426-431 du tome I<sup>er</sup> de sa traduction d'Hérodote; The five great monarchies of ancient Eastern world, t. IV, p. 340 et suiv.).

Darius, fils d'Hystaspes, qui devait savoir ces choses encore mieux qu'Hérodote, raconte formellement, dans les annales de son règne gravées sur le rocher de Behistoun, que les Mages, devenus un moment les maîtres avec Gaumata, le faux Smerdis, avaient entrepris de substituer leur religion à celle de la nation iranienne, et que lui, Darius, à son avènement, renversa leurs autels

impies. « Lorsque Cambyse était en Égypte, le peuple tomba dans l'impiété, » et les fausses croyances (*dranga*, le mensonge) devinrent puissantes dans le pays, » en Perse, en Médie et dans les autres provinces (table 1, § 10)..... La royauté » qui avait été enlevée à notre race, je l'ai recouvrée : c'est moi qui l'ai rétablie » de nouveau. Les temples que Gaumata le Mage avait détruits, je les ai » relevés; je les ai rendus au peuple; j'ai restitué les chants sacrés et les richesses » aux familles auxquelles Gaumata le Mage les avait enlevés; j'ai rétabli l'État » sur les anciennes bases, et la Perse, et la Médie, et les autres provinces (table 1, » § 14). » Dans l'inscription de son tombeau, à Nakch-i-Roustam, il dit encore : » Quand *Ahrumazda* vit cette terre livrée à la superstition, il me la conféra. » Le mot employé par le texte persan en cet endroit est *gātum*, la religion des *Gātus*, nom des ennemis de Zoroastre dans le Zend-Avesta; dans le texte babylonien l'expression est paraphrasée : *ki imuru matāt amiti nitrava ana libbi aya summuqa*, "quand il vit que ces pays » adoraient suivant des doctrines de superstition" (voy. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 178). Nous comprenons d'après les révélations de ces textes le caractère des Mages pour les Perses aussitôt après que le faux Smerdis eut été tué, et l'institution, autrement inexplicable, de la fête de la Magophobie qui pendant longtemps célébra l'anniversaire (Hérodote. III, 79; Ctes. Persic. p. 68, éd. Bæhr; Agath. II, p. 47, éd. de Paris). Jamais, dans aucun document positivement zoroastrien, de date antique et d'origine persane ou bactrienne, il n'est question des Mages comme ministres de la religion. Au reste, la corruption des doctrines nationales de la race iranienne, c'est-à-dire du mazdéisme, dut se produire de bonne heure chez les Mèdes au contact des populations touraniennes, avant même qu'ils n'eussent conquis toute la Médie, car le premier sargard du Koudisdad - Sade' (59-56) passa dans ses séjours à *Rayhā* et à *C'akha* le berceau de graves hérésies religieuses, dont l'une était caractérisée par l'usage de la crémation des corps après la décès. Le même fait est attesté par un curieux texte que cite M. Haug (dans le t. V de Bunsen, *Égyptens Skalk*, t. V, p. 116).

Il y avait donc, au moment de la fondation de l'Empire des Achéménides et sous les premiers rois de cette dynastie, quand la religion des

Perse se maintenait encore dans toute sa pureté, un antagonisme profond de doctrines comme de situation entre le sacerdoce mède, dont le titre spécial était magus, et le sacerdoce perse, dont le titre était âthrava (voy. Spiegel, Avesta, t. II, p. vi et suiv.). Cet antagonisme alla en s'effaçant plus tard, à mesure que la religion des Perses eux-mêmes perdit de sa pureté. Vaincus dans leur tentative de faire triompher leur système sur le mazdéisme, tentatives qui avait un moment réuni avec le faux Smerdis, les Mages adoptèrent une autre voie, plus prudente et plus tortueuse, et travaillèrent à s'introduire d'une manière détournée dans la forteresse qu'ils ne pouvaient pas soulever. Dès le règne de Xerxès ils commençaient à être en crédit à la cour (Hérodote. VII, 19; 113; 191), et ce crédit augmenta toujours. C'est à leur influence que furent dues presque toutes les altérations qui, à la fin de l'empire des Achéménides, corrompirent profondément la foi zoroastrienne et la firent glisser dans l'idolâtrie, altérations dont la marche progressive a été très bien suivie par M. George Rawlinson (The five great monarchies of ancient Eastern world, t. IV, p. 341-347). Ainsi se substitua au mazdéisme pur une religion syncretique dans laquelle les éléments du magisme tenaient une large part et dans le sacerdoce de laquelle le magus trouvait sa place à côté de l'âthrava. Et plusieurs siècles après, quand les Sasanides entreprirent de restaurer le mazdéisme dans son antique pureté, ils conservèrent le titre sacerdotal de Mages, dont la signification hétérodoxe s'était effacée avec le temps. Tous les écrivains grecs et latins qui à cette époque ont bien connu la religion de la Perse donnent en effet à ses ministres le nom de Mages : Ammien. Marcell. XXIII, 6; Agath. II, 36. Dans la grande inscription pehlevie de Nakch-i-Rostak, le titre romain de Pontifex maximus est rendu par les mots magûpat à âthrapat Rûm (voy. Haug, Sitzungsberichte der Kgl. Bayerischen Akademie, février 1869, Essay on the pehlevi language, p. 73). Les deux mots, qui dérivent du zend magupaiti et âthrapaiti, sont employés encore indifféremment dans d'autres inscriptions des Sasanides pour rendre l'idée de "pontife suprême," et ce sont eux qui ont produit les deux appellations des ministres religieux du parsiisme plus récent, mobed et herbed.

## XVI.

La distinction fondamentale qu'il faut établir à l'origine et dans les premiers temps des Achéménides entre le magisme et le mazdaïsme, explique la contradiction qui existe entre l'esprit et la doctrine de la religion de Zoroastre, d'un côté, telle qu'elle est exprimée dans le *Zend-Avesta*, telle que nous la trouvons dans les inscriptions de Darius et de Xerxès ou dans l'admirable réputation du dualisme faite admettre à Cyrus par un prophète inconnu, qui a été insérée au milieu des écrits d'Isaïe, dont elle forme le chapitre XLV, et de l'autre côté les enseignements sur la religion des Mèdes et des Perses fournis par Hérodote et par Dion.

La doctrine mazdaïque, si nettement exprimée à plusieurs reprises par Darius, est essentiellement spiritualiste. Elle repose sur une notion de dualisme, mais dans laquelle la supériorité du bon principe, d'Ahuramazdâ, brille d'une manière éclatante. Ahuramazdâ est en réalité le dieu unique, « le dieu » seigneur des cieux, « celui qui a donné (créé) le ciel et la terre, » tous les décrets officiels des rois débutent par la proclamation de la grandeur du dieu Ahuramazdâ, et aucun autre dieu n'y est nommé. Les princes se disent souverains « par la grâce » d'Ahuramazdâ, « de lui viennent la victoire, la conquête, le salut, la prospérité et tous les biens. » La « loi d'Ahuramazdâ » est la règle de la vie, la protection est une bénédiction qu'on appelle continuellement par de ferventes prières. Rien d'étonnant, par conséquent, dans la sympathie que les premiers rois Perses manifestèrent pour la religion des Juifs et dans la façon dont Cyrus identifia Jéhovah à son propre dieu (*Escr.* I, 2 et 3). On parle bien, il est vrai, quelquefois, mais sans les nommer, d'autres dieux, et ce sera la porte par où les influences étrangères s'introduiront dans la religion pour la corrompre. Ainsi Ahuramazdâ, au lieu d'être appelé absolument « le grand dieu, » est désigné quelquefois comme « le plus grand des dieux, » et on invoque à plusieurs reprises à la suite « les autres dieux » ou « les dieux qui gardent la maison. » Mais ces dieux sont certainement des personnages d'ordre inférieur, des esprits puissants créés par Ahuramazdâ et dépendant de lui, bien qu'ayant encore droit aux adorations des hommes, ils correspondent aux Amesha-Spenta et aux Yazata du *Zend-Avesta*. Quant à l'adversaire d'Ahura-

-mazdâ, au représentant du mauvais principe, l'Ōngiōrmainyus des livres de Zoroastre, c'est « l'ennemi » qu'on regarde avec honneur et qu'on charge de malédictions; les rois le font représenter habituellement le combattant lui-même ou les génies, symbolisés sous la figure de monstres horribles : Hajard, Calde de Mithra, pl. II et XXV; voy. George Rawlinson, The five great monarchies of ancient Eastern World, t. IV, p. 338. Dans les inscriptions il n'est mentionné qu'une fois, à Behistoun (table 4, § 4), où Darius l'appelle Dranga, « le mensonge » personifié, et lui attribue toutes les révoltes qu'il eut à combattre.

Hérodote et les autres écrivains classiques peignent bien le véritable esprit du mazdéisme quand ils représentent les Perses comme ayant l'horreur de l'idolâtrie et des religions étrangères, quand ils les montrent dans leurs expéditions s'acharnant contre tout ce qui touchait au paganisme, brûlant les temples (Hérodote. III, 25; VI, 19; 96; 101; VIII, 33 et 53; Cic. De leg. II, 10; Strab. XIV, p. 634; Pausan. X, 35, 2), détruisant les images des dieux ou les enlevant comme trophées (Hérodote. I, 183; III, 37), outrageant ou tuant les prêtres (Hérodote. I, 183; III, 27 et 29), empêchant la célébration des fêtes (Hérodote. III, 29), frappant du glaive les animaux sacrés (Hérodote. III, 29), et même fournissant la passion contre les rites des cultes étrangers jusqu'à porter la main sur les sépultures (Hérodote. I, 187; III, 16 et 37; Diod. Sic. X, 13). Mais quand le même Hérodote prétend donner des détails précis sur la religion propre aux Perses, il ne connaît même pas le nom d'Ahuramazdâ. Il parle d'un culte rendu au soleil, à la lune, au feu, à la terre, à l'eau et aux vents (Hérodote. I, 131; cf. III, 16), c'est à dire d'un culte qui n'a rien de commun avec les préceptes et l'esprit du Zend-Avesta, d'une religion toute naturaliste, étrangère au spiritualisme mazdéen, et qui ressemble bien plutôt à celle des Aryas védiques. Il est vrai qu'il dit formellement que les Mages étaient les ministres nécessaires de ce culte, et ceci nous montre que sous le nom de religion des Perses il parle du magisme, qu'il avait vu exercer ses rites en Médie. Dion (ap. Clem. Alex. Protrept. I, 5) et Diogène Laërte (Proem. 6) attestent aussi que les Mages adoraient les éléments.

Mais quelle que soit l'érudition que sir Henry Rawlinson a déployée pour essayer de le prouver (Memoir on the Atrapatemian Ecbatana, dans le tome X du Journal of the Royal Geographical Society; Journal of the Royal

*Asiatic Society*, t. XV, p. 294), il m'est impossible d'admettre avec lui que le culte du feu, qui constitue le rite principal et permanent du mazdéisme, soit un emprunt fait par le mazdéisme à l'antique religion des Touraniens, une chose étrangère au fond primitif du système dualiste, et que pour les Iraniens le berceau en ait été dans l'Atropatie. C'est là, je crois, se méprendre complètement sur la forme originale de la religion zoroastrienne. Le culte du feu comme de l'image la plus haute et la plus pure d'Ahuramazdâ y est fondamental; nous le trouvons mentionné dans les plus anciens morceaux du Vend-Avesta. Le culte se rattache d'ailleurs directement à celui d'Agni chez les Aryas avant leur séparation en deux branches, et la signification nouvelle qui s'y rattache dans l'esprit de la religion mazdéenne date certainement de l'origine même de cette grande réforme. Darius, fils d'Hystaspes, le fidèle champion du mazdéisme sous la forme la plus pure, s'est fait représenter dans le bas-relief de son tombeau debout devant l'autel où brûle le feu divin, tandis que plus haut plane la figure d'Ahuramazdâ (Flandin, Perse ancienne, pl. 174; Texier, L'Arménie et la Perse, pl. 128). Cette représentation a été copiée sur toutes les autres tombes royales qui existent à Naïch-i-Roustam (Flandin Perse ancienne, pl. 172, 173, 175, 176 et 178; Texier, L'Arménie et la Perse, pl. 123, 127 et 135) et à Naïch-i-Sjemshid (Flandin, Perse ancienne, pl. 162, 164, 164 bis et 166). Deux autels destinés à porter le feu sacré, deux pyrales monumentales, exactement semblables à ceux figurés dans ces bas-reliefs et datant évidemment de l'époque des Achéménides, sont taillés dans le roc à Naïch-i-Roustam (Flandin, Perse ancienne, pl. 180). Les deux temples que l'on voit encore conservés à Mourghab, l'antique Patargades (Flandin, Perse ancienne, pl. 200; Texier, L'Arménie et la Perse, pl. 85; George Rawlinson, The five great monarchies of ancient Eastern World, t. IV, p. 290) et à Naïch-i-Roustam, à côté de l'antique Persépolis (Her-Porter, t. I, p. 562 et suiv.; Flandin, Perse ancienne, pl. 172 et 179; George Rawlinson, The five great monarchies, t. IV, p. 299-302), monuments dont le premier pourrait bien remonter au règne de Cyrus lui-même, sont de véritables Atesch-gahs, qui n'ont jamais pu contenir autre chose que le simple autel du feu. Sans doute le culte du feu avait été conservé par les Mèdes comme par les Perses et apporté en Médie par l'invasion aryenne. Moins d'un demi-siècle après la fin de cette invasion, quand l'influence

de la population touranienne conquise n'avait pas eu le temps de s'exercer encore d'une façon bien féroce sur les conquérants, et avant que le système mystique du Magisme ne dût être complètement constitué, Sar-yukin nous montre, dans les sculptures de la salle n° II du palais de Khorsabad (Botta, Monument de Ninive, t. I, pl. 76), les remparts d'une ville de la Médie, dont il a été question plus haut, remarquable par son nom purement iranien et d'un caractère sacré, Bagage, dominés par un groupe de pyramides que couronne la flamme sacrée; les pyramides sont en forme de hautes colonnes et groupés en grand nombre dans un espace restreint, comme ceux que les voyageurs observent encore aujourd'hui dans le célèbre Atsch-Gah de Bakou, sur les rives de la Mer Caspienne (de tous du monde, 1860, t. I, p. 128). Mais, au contraire, ce qui est tout à fait digne d'attention et bien éloigné de ce culte, dans la description détaillée qu'Hérodote (I, 132) donne des rites des Mages, c'est l'observation faite par lui que dans leurs sacrifices ils n'élevaient pas d'autel pour y placer un feu, οὐτε βωμόν ποιεῖν οὐτε τῦρ ἀναίσουσι.

En revanche, ce qui avait un grand développement dans le magisme médiéval, c'est le culte des astres. Le culte figure à peine dans le Zend-Avesta (voy. seulement le 21<sup>e</sup> fargard du Vendidad-Sadé), et encore dans des morceaux qui ne sont pas des plus anciens; aussi les plus habiles critiques modernes n'hésitent-ils pas à l'y regarder comme le résultat d'une introduction postérieure et d'une influence étrangère (Spiegel, Avesta, t. I, p. 258, p. 271 et suiv.; t. II, p. CXIX et CXX). A la fin de l'Empire perse, au contraire, il avait pris une grande importance, et il en est de même dans les écrits zoroastriens de bonne époque (voy. Spiegel, Avesta, t. I, p. 273 et suiv.). C'est des Mages qu'il était venu. Le rôle capital de ce culte chez les Mèdes est, en effet, attesté par la description que donne Hérodote (I, 98) des sept enceintes d'Ecabane avec leurs revêtements aux couleurs sacrées des sept planètes. La même disposition sacramentelle était répétée dans la ville de Ganzakh, la Gazaca des écrivains classiques, en Atropatène, puisque Moïse de Khorène (II, 89) l'appelle « la seconde Ecabane, la ville aux sept enceintes. » Plus tard, au temps des Sasanides, le poète persan Nizami, auteur du Heft-Peïsh, la décrit encore comme reproduite dans le palais des sept planètes bâti par Bahram-Gour ou Varahran V (cité par sir Henry Rawlinson, Journal of the Royal Geographical Society, t. X, p. 127). C'était un emprunt direct fait aux

usages de la civilisation et de la religion babyloniennes, car la fameuse Tour des  
langues, le grand temple pyramidal de Borsippa, au moins après la restauration de  
Nabu-kudurri-usur, avait ses sept étages revêtus des couleurs des sept corps plané-  
-taires: voy. la note de sir Henry Rawlinson à la p. 242 du tome I<sup>er</sup> de la traduction  
d'Hérodote par son frère. Il en était de même de la zikkurat ou tour sacrée à étages  
du palais de Khorsabad: voy. les belles restitutions de M. Thomas dans l'ouvrage de  
M. Place, Ninive et l'Assyrie, et aussi mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient,  
3<sup>e</sup> édition, t. II, p. 199. Au reste, le culte des astres et des planètes devait provenir  
originellement, comme l'a pensé M. Spitzig, d'une infiltration des doctrines religi-  
-euses de Babylone, où il jouait un rôle si capital. Mais il est probable qu'il avait  
d'abord pénétré de Babylone chez les Élamites de la Mésopotamie, dans leurs contacts prolon-  
-gés avec la civilisation du bassin de l'Euphrate et du Tigre, et que c'est par leur  
intermédiaire que le reçurent les Mages, qui le propagèrent ensuite chez les Perses et  
dans le reste de la race iranienne.

L'esprit de panthéisme naturaliste qui révèle le culte des  
éléments et des astres est l'antipode de l'esprit spiritualiste de la pure religion  
mazdéenne. Les Mages l'avaient également transporté dans la sphère des personnages  
les plus élevés de leur système religieux, où ils avaient complètement idéalisé la  
conception fondamentale du mazdéisme, tout en la conservant la forme dualiste. Il  
n'est pas douteux, en effet, qu'ils n'admissent le couple en antagonisme d'Ahura Mazda  
et d'Angrô Mainyus. Car c'est bien certainement Ahura Mazda qu'il faut reconnaître  
dans le Zeus qu'Hérodote (I, 97) représente comme adoré par les Mages avant tous  
les autres dieux. Mais l'antagonisme pour eux n'était qu'apparent, car ils considéraient  
les représentants des deux principes contraires comme consubstantiels, égaux en  
puissance et émanés tous les deux d'un seul et même principe préexistant. Je  
n'hésite pas, en effet, à rapporter au magisme théologique l'origine du personnage  
de Zorâna-akarana, « le Temps sans bornes », source commune d'Ahura Mazda  
et d'Angrô Mainyus, conception monstrueuse qui substitue le panthéisme le plus  
complet au dualisme de Zoroastre, en le maintenant dans l'apparence. Le personnage,  
qui prend une très grande importance dans les livres rédigés postérieurement à  
Alexandre, dont la conception devint au Moyen-Âge le dogme fondamental d'une  
hérésie du mazdéisme, celle des Zorâniens, et finit par triompher chez les derniers



débris des Pariss, n'appartient pas au fond premier de la religion zoroastrienne. Ses plus anciens livres ne le connaissent pas, du moins dans ce rôle, et tous les savants les plus autorisés en pareille matière s'accordent à y reconnaître une corruption de la doctrine originale, due à des influences étrangères : D'Eckstein, *Questions sur les antiquités sémitiques*, § XV; Oppert, *Annales de philosophie chrétienne*, Janvier 1862, p. 61; Spiegel, *Altesta*, t. I, p. 271, t. II, p. CXIX; p. 217 et suiv.; voy. aussi ce que j'en ai dit dans mon *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3<sup>e</sup> édition, t. II, p. 316. On y voit en général une infiltration adulte des idées du panthéisme grossier et matérialiste de la Chaldée dans la religion de Zoroastre, et la chose est fort probable, bien que les textes babyloniens ne nous aient offert aucune trace du prétendu 𐎧𐎶𐎵 𐎶𐎠𐎶, « Bel l'ancien », dont on voyait une traduction iranienne dans *Trvâna-aharâna*. En tous cas, Eudème, le disciple favori d'Aristote, en parlant très exactement de ce personnage et du couple dualiste qu'on en faisait sortir, le donne comme une conception des Mages (cf. Damasc. *De princ.* 125). Et il est curieux de se souvenir ici que dans un fragment de Berosé (cf. Mos. Choren. I, 5) ce même nom de *Trvâna* est appliqué à la personification mythique de la vieille race touranienne, dans la forme qu'avait prise en Arménie la légende babylonienne sur l'origine des diverses races.

Il faut même reconnaître dans le magisme médiéval plus que la conception d'un premier principe commun d'où *Ahura Mazda* et *Angrô Mainyus* étaient considérés comme également émanés. Tandis que dans le mazdaïsme véritable, chez les Perses, *Ahura Mazda* était seul adoré, *Angrô Mainyus* chargé de malédictions; dans le magisme, les deux principes du bien et du mal, *Ahura Mazda* et *Angrô Mainyus*, recevaient également l'hommage des autels. Plutarque (*De Is. et Osir.* p. 369, ed. Reiske) raconte que les Mages offraient des sacrifices à *Angrô Mainyus*, Ἄνγρος, Ἀνγροπάρκος, et en décrit les rites, consistant dans l'offrande de l'herbe de mauvais appelée ὄπρωσι — peut-être le *haoma* — arrosée du sang d'un bouc et déposée dans un lieu obscur. Hérodote (VII, 114) nous montre Artabazis, l'épouse de Xerxès, princesse entièrement adonnée à l'influence des Mages, sacrifiant sept enfants « au dieu des ténèbres et des régions inférieures ». Il présente aussi un sacrifice analogue comme opéré en l'honneur du même dieu au pays du Strymon, dans la marche des Perses sur la Grèce. Cet effroyable rite des

Sacrifices humains est tout ce qu'il y a de plus opposé aux principes fondamentaux de la doctrine de Zoroastre, aussi bien que l'adoration d'Angrômainyus, et nous ne le voyons se reproduire en aucune autre occasion dans l'histoire des Perses.

Aussi faut-il y voir, comme M. George Rawlinson (The five great monarchies of ancient Eastern world, t. IV, p. 343), un fait de magisme. Naturellement le culte du principe ténébreux et mauvais s'était confondu dans la religion de la Mède avec le culte du dieu-serpent de la population touranienne primitive, car le serpent était, dans les traditions mazdéennes, la forme qu'Angrômainyus avait prise pour essayer de pénétrer dans le ciel d'Ahuramazda (voy. Lajard, Mémoire sur les bas-reliefs découverts en Érasyluane, t. II et t. III, in fine). Moïse de Khorène (I, 29) attribue formellement à la dynastie des Mèdes aryens et aux descendants de leurs sujets transportés en Arménie la conservation de l'antique culte touranien du serpent, et y rattache le nom d'Aspyage. Ainsi les descendants de Thraïtaona, se fondant avec leurs vaincus, en étaient venus à adorer Azhi-Dahâka. Et comme la population d'origine touranienne était plus portée à adorer son ancien dieu national que celui des conquérants aryens, dans le culte populaire Angrômainyus ou Azhi-Dahâka primait certainement Ahuramazda, d'autant plus qu'il est à remarquer que partout où on la voit livrée à elle-même, chez les anciens Finnois et chez les Tartares encore de nos jours, la race touranienne manifeste une tendance étrange et caractéristique de ses instincts à aller principalement, pour son sentiment de terreur superstitieuse, les puissances qu'elle regarde comme infernales, ténébreuses et mauvaises : voy. mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3<sup>e</sup> édition, t. II, p. 337. À ce point de vue, je crois que M. Oppert (Rapport au Ministre de l'Instruction publique, Paris, 1856) a eu raison de voir un reste du magisme des anciens Mèdes, et de la part qu'y tenaient les conceptions touranienues, dans la bizarre religion des Yézidis ou « adorateurs du diable », répandus encore aujourd'hui dans l'Irak - Adjémz et dans le nord de la Mésopotamie; cette religion professe dans ses dogmes le dualisme mazdéen, mais dans son culte elle n'adore que le principe mauvais, et par ce que, dit-elle, le culte n'a pas d'autre objet que de fléchir la puissance divine, et que le principe du bien, également bon, indulgent, clément, n'a pas besoin d'être fléchi. Voy. sur les Yézidis et leurs doctrines, Lajard, Nineveh and Babylon, p. 41 et suiv., 81-96.

Le nom même d'Asyage, Azidabâtha, prouve l'opinion du culte rendu par les Mèdes au mauvais principe sous la figure du serpent, son adoption par la race royale d'origine aryenne, et la prééminence qu'il tendait à prendre sur le culte du bon principe. Aussi ce prince, bien qu'il fût un Arya par le sang et par la naissance, est-il devenu dans la tradition nationale des Perses la personnification des Mèdes et des Magus dans ce qu'ils avaient de plus anti-aryen et s'est-il complètement identifié, comme nous l'avons vu tout à l'heure, avec l'adversaire de Chrâtaona et avec l'Afrasiâb que combattent les héros véritablement iraniens.

À l'adoration de la puissance ténébreuse, infernale et mal-faisante doivent être rattachées les pratiques d'incantations et de sorcellerie dont l'emploi par les Magus a valu au mot magie la sensibilité des langues classiques jusqu'à dans l'usage de notre idiome. Ces pratiques sont formellement interdites et sévèrement condamnées par tous les livres du mazdéisme, qui en attribuent l'invention aux Yâkés, les ennemis de Zoroastre (Kendâd-Sadé, I, 52-56). Parmi le mot Yâkés, employé par Darius dans l'inscription de Naïch-i-Roustam pour désigner la religion des Magus, est-il à lui seul une forte présomption du rôle important qu'elles y tenaient. D'ailleurs Dinon (ap. Schol. ad Nicom. Cheriac. v. 513) décrit les incantations auxquelles se livraient les Magus, la baguette divinatoire à la main. Hérodote (I, 103 et 120; VII, 19) et Diodore de Sicile (Procem. 6) parlent du pouvoir surnaturel qu'ils prétendaient posséder. Au reste, le développement de la magie, élevée à la hauteur d'une institution religieuse, est un fait essentiellement propre à la race de l'Iran. Je ferai voir, dans une autre de ces lettres, que chez les Babyloniens tout ce qui tenait à la magie provenait des Accadiens, c'est-à-dire de l'élément iranien de la population, et que les formules sacramentelles d'incantation étaient demeurées pour la plupart, jusqu'à la fin de cette civilisation, rédigées en langue accadienne. C'est à une influence de nations étrangères et sans doute de la même race qu'il faut attribuer l'introduction chez les Aryas des bords de l'Indus des pratiques auxquelles se rapporte l'Attharva-Vêda la magie des Finnois est célèbre dans toutes les traditions du Nord. Enfin beaucoup de tribus tartares n'ont encore aujourd'hui d'autre culte que des pratiques de sorcellerie.

La défaite d'Aspèges par Cyrus mit fin à l'existence nationale de la Médie aussi bien qu'à son empire. Mais, quoique les Mèdes arçans des hautes classes eussent été admis dans la nouvelle monarchie sur un pied d'égalité avec les Perses proprement dits, ce pays n'en tenta pas moins à plusieurs reprises de recouvrer son indépendance. Avec le Mage Gaumâta, le faux Smerdis, les Mèdes reprisent un moment la domination par une voie détournée et à la faveur d'une imposture; mais le pouvoir des Mages fut bientôt brisé. Aussitôt après l'avènement de Darius, fils d'Hystaspes, une grande insurrection éclata en Médie. Ce fut la plus redoutable des révoltes qu'il eut à réprimer dans la première partie de son règne. Un prétendant, qui se disait de la race de Gypare, ceignit la couronne et se rendit pour un temps maître du pays; l'Arménie et une partie de l'Asyrie s'associèrent au mouvement. Il fallut une longue et pénible guerre pour forcer les Mèdes à la soumission, et elle se termina par la capture du prétendant, qui fut crucifié: *Insur. de Behistoun*, septième pierre, table 2; § 5-13; cf. *Hérodote*. I, 130. Sous Darius Nothus la tentative fut renouvelée, mais avec un autre mauvais succès; il suffit d'une bataille pour décider la lutte et pour anéantir les espérances nationales, évidemment excitées par le déclin visible de la monarchie des Achéménides: *Xenoph. Hellenic.* I, 2, 19. Depuis lors la Médie ne fit plus d'effort pour redevenir indépendante jusqu'au moment où le démembrement de l'empire d'Alexandre permit au satrape Artabanus de fonder un nouveau royaume médique.

Veuillez agréer, Cher Monsieur, etc.

**DEUXIÈME LETTRE.**

---

**SUR L'ETHNOGRAPHIE ET L'HISTOIRE,  
DE L'ARMÉNIE,  
avant les ACHÉMÉNIDES.**

---

Asiatic Society, t. XV, p. 294), il m'est impossible d'admettre avec lui que le culte du feu, qui constitue le rite principal et permanent du mazdéisme, soit un emprunt fait par le mazdéisme à l'antique religion des Touraniens, une chose étrangère au fond primitif du système dualiste, et que pour les Iraniens le berceau en ait été dans l'Atropatie. C'est là, je crois, se méprendre complètement sur la forme originelle de la religion zoroastrienne. Le culte du feu comme de l'image la plus haute et la plus pure d'Ahura Mazda y est fondamental; nous le trouvons mentionné dans les plus anciens morceaux du Tend-Avesta. Le culte se rattache d'ailleurs directement à celui d'Agni chez les Aryas avant leur séparation en deux branches, et la signification nouvelle qui s'y rattache dans l'esprit de la religion mazdéenne date certainement de l'origine même de cette grande réforme. Darius, fils d'Hystaspes, le fidèle champion du mazdéisme sous la forme la plus pure, s'est fait représenter dans le bas-relief de son tombeau debout devant l'autel où brûle le feu divin, tandis que plus haut plane la figure d'Ahura Mazda (Flandin, Perse ancienne, pl. 174; Texier, L'Arménie et la Perse, pl. 128). Cette représentation a été copiée sur toutes les autres tombes royales qui existent à Nakch-i-Roustam (Flandin Perse ancienne, pl. 172, 173, 175, 176 et 178; Texier, L'Arménie et la Perse, pl. 123, 127 et 135) et à Nakch-i-Jemschid (Flandin, Perse ancienne, pl. 162, 164, 164 bis et 166). Deux autels destinés à porter le feu sacré, deux pyres monumentales, exactement semblables à ceux figurés dans ces bas-reliefs et datant évidemment de l'époque des Achéménides, sont taillés dans le roc à Nakch-i-Roustam (Flandin, Perse ancienne, pl. 180). Les deux temples que l'on voit encore conservés à Mourghab, l'antique Patargades (Flandin, Perse ancienne, pl. 200; Texier, L'Arménie et la Perse, pl. 85; George Rawlinson, The five great monarchies of ancient Eastern World, t. IV, p. 290) et à Nakch-i-Roustam, à côté de l'antique Persépolis (Her-Porter, t. I, p. 562 et suiv.; Flandin, Perse ancienne, pl. 172 et 179; George Rawlinson, The five great monarchies, t. IV, p. 299-302), monuments dont le premier pourrait bien remonter au règne de Cyrus lui-même, sont de véritables Atsch-gahs, qui n'ont jamais pu contenir autre chose que le simple autel du feu. Sans doute ce culte du feu avait été conservé par les Mèdes comme par les Perses et apporté en Médie par l'invasion aryenne. Moins d'un demi-siècle après la fin de cette invasion, quand l'influence

de la population touranienne conquise n'avait pas eu le temps de s'exercer encore d'une façon bien funérante sur les conquérants, et avant que le système mystique du Magisme ne dût être complètement constitué, Sas-yukin nous montre, dans les sculptures de la salle n° II du palais de Khorsabad (Botta, Monument de Ninive, t. I, pl. 76), les remparts d'une ville de la Médie, dont il a été question plus haut, remarquable par son nom purement iranien et d'un caractère sacré, Bagaga, dominés par un groupe de pyrées que couronne la flamme sacrée; ces pyrées sont en forme de hautes colonnes et groupés en grand nombre dans un espace restreint, comme ceux que les voyageurs observent encore aujourd'hui dans le célèbre Atesch-Gah de Bakou, sur les rives de la Mer Caspienne (Le tour du monde, 1860, t. I, p. 128). Mais, au contraire, ce qui est tout à fait digne d'attention et bien éloigné de ce culte, dans la description détaillée qu'Herodote (I, 132) donne des rites des Mages, c'est l'observation faite par lui que dans leurs sacrifices ils n'élevaient pas d'autel pour y placer un feu, οὐτε βωμόν ποιεῖν οὐτε πῦρ ἀναίσουσι.

En revanche, ce qui avait un grand développement dans le magisme médiéval, c'est le culte des astres. Le culte figure à peine dans le Zend-Avesta (voy. seulement le 21<sup>e</sup> fargard du Vendidad-Sadé), et encore dans des morceaux qui ne sont pas des plus anciens; aussi les plus habiles critiques modernes n'hésitent-ils pas à l'y regarder comme le résultat d'une introduction postérieure et d'une influence étrangère (Spiegel, Avesta, t. I, p. 258, p. 271 et suiv.; t. II, p. cxix et cxx). A la fin de l'Empire perse, au contraire, il avait pris une grande importance, et il en est de même dans les écrits zoroastriens de basse époque (voy. Spiegel, Avesta, t. I, p. 273 et suiv.). C'est des Mages qu'il était venu. Le rôle capital de ce culte chez les Mides est, en effet, attesté par la description que donne Herodote (I, 98) des sept enceintes d'Ecбатane avec leurs revêtements aux couleurs sacrées des sept planètes. La même disposition sacramentelle était répétée dans la ville de Ganzakh, la Gazaca des écrivains classiques, en Atropatie, puisque Moïse de Khorène (II, 89) l'appelle « la seconde Ecbatane, la ville aux sept enceintes ». Plus tard, au temps des Sarranides, le poète persan Nizami, auteur du Heft-Peïsh, la décrit encore comme reproduite dans le palais des sept planètes bâti par Bahram-Göür ou Varahvân V (cité par sir Henry Rawlinson, Journal of the Royal Geographical Society, t. X, p. 127). C'était un emprunt direct fait aux

sages de la civilisation et de la religion babyloniennes, car la fameuse Tour des  
langues, le grand temple pyramidal de Borsippa, au moins après la restauration de  
Nabu-kudurri-usur, avait ses sept étages revêtus des couleurs des sept corps plané-  
-taires: voy. la note de sir Henry Rawlinson à la p. 242 du tome I<sup>er</sup> de la traduction  
d'Hérodote par son frère. Il en était de même de la zikkurat ou tour sacrée à étages  
du palais de Khorsabad: voy. les belles restitutions de M. Thomas dans l'ouvrage de  
M. Place, Assyrie et l'Assyrie, et aussi mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient,  
3<sup>e</sup> édition, t. II, p. 199. Au reste, le culte des astres et des planètes devait provenir  
originairement, comme l'a pensé M. Spizigal, d'une infiltration des doctrines religi-  
-euses de Babylone, où il jouait un rôle si capital. Mais il est probable qu'il avait  
d'abord pénétré de Babylone chez les Éouariens de la Médie, dans leurs contacts prolon-  
-gés avec la civilisation du bassin de l'Euphrate et du Tigre, et que c'est par leur  
intermédiaire que le reçurent les Mages, qui le propagèrent ensuite chez les Perses et  
dans le reste de la race iranienne.

L'esprit de panthéisme naturaliste que révèle ce culte des  
éléments et des astres est l'antipode de l'esprit spiritualiste de la pure religion  
mazdéenne. Les Mages l'avaient également transporté dans la sphère des personnages  
les plus élevés de leur système religieux, où ils avaient complètement idéalisé la  
conception fondamentale du mazdéisme, tout en en conservant la forme dualiste. Il  
n'est pas douteux, en effet, qu'ils n'admettent le couple en antagonisme d'Ahuramazdâ  
et d'Angrômainyus. Car c'est bien certainement Ahuramazdâ qu'il faut reconnaître  
dans le Zeus qu'Hérodote (I, 97) représente comme adoré par les Mages avant tous  
les autres dieux. Mais l'antagonisme pour eux n'était qu'apparent, car ils considéraient  
les représentants des deux principes contraires comme consubstantiels, égaux en  
puissance et émanés tous les deux d'un seul et même principe prééminent. Je  
n'hésite pas, en effet, à rapporter au magisme médiéval l'origine du personnage  
de Zorâna-akarana, "le Temps sans bornes," source commune d'Ahuramazdâ  
et d'Angrômainyus, conception monstrueuse qui substitue le panthéisme le plus  
complet au dualisme de Zoroastre, en le maintenant dans l'apparence. Le personnage,  
qui prend une très grande importance dans les livres rédigés postérieurement à  
Alexandre, dont la conception devint au Moyen-Âge le dogme fondamental d'une  
série de mazdéisme, celle des Zoravaniens, et finit par triompher chez les derniers



débris des Perses, n'appartient pas au fond premier de la religion zoroastrienne. Ses plus anciens livres ne le connaissent pas, du moins dans ce rôle, et tous les savants les plus autorisés en pareille matière s'accordent à y reconnaître une corruption de la doctrine originaire, due à des influences étrangères : D'Ekstein, *Questions sur les antiquités sémitiques*, § XV; Oppert, *Annales de philosophie chrétienne*, janvier 1862, p. 61; Spiegel, *Alvesta*, t. I, p. 271, t. II, p. CXIX; p. 217 et suiv.; voy. aussi ce que j'en ai dit dans mon *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3<sup>e</sup> édition, t. II, p. 316. On y voit en général une infiltration adulte des idées du panthéisme grossier et matérialiste de la Chaldée dans la religion de Zoroastre, et la chose est fort probable, bien que les textes babyloniens ne nous aient offert aucune trace du prétendu *Ἰλ'ἄ ἑνός*, « Bel l'ancien », dont on voyait une traduction iranienne dans *Trvāna-aharana*. En tous cas, Eudème, le disciple favori d'Aristote, en parlant très explicitement de ce personnage et du couple dualiste qu'on en faisait sortir, le donne comme une conception des Mages (cf. Damasc. *De princ.* 125). Et il est curieux de se souvenir ici que dans un fragment de Berosé (cf. Mos. Choren. I, 5) le même nom de *Trvāna* est appliqué à la personification mythique de la vieille race touranienne, dans la forme qu'avait prise en Arménie la légende babylonienne sur l'origine des diverses races.

Il faut même reconnaître dans le magisme médique plus que la conception d'un premier principe commun d'où *Ahuramazdā* et *Angrōmainyus* étaient considérés comme également émanés. Tandis que dans le mazdaïsme véritable, chez les Perses, *Ahuramazdā* était seul adoré, *Angrōmainyus* chargé de malédictions; dans le magisme, les deux principes du bien et du mal, *Ahuramazdā* et *Angrōmainyus*, recevaient également l'hommage des autels. Plutarque (*De Is. et Osir.* p. 369, ed. Reiske) raconte que les Mages offraient des sacrifices à *Angrōmainyus*, Ἄνδρ' ἑνός, Ἀνερπάριος, et en décrit les rites, consistant dans l'offrande de l'herbe de marais appelée ὤσπρι — peut-être le *haoma* — arrosée du sang d'un bouc et déposée dans un lieu obscur. Hérodote (VII, 114) nous montre Amestris, l'épouse de Xerxès, princesse entièrement adonnée à l'influence des Mages, sacrifiant sept enfants « au dieu des ténèbres et des régions inférieures ». Il présente aussi un sacrifice analogue comme opéré en l'honneur du même dieu au pays du Strymon, dans la marche des Perses sur la Grèce. Cet effroyable rite des

Sacrifices humains est tout ce qu'il y a de plus opposé aux principes fondamentaux de la doctrine de Zoroastre, aussi bien que l'adoration d'Ōgrōmainyus, et nous ne le voyons se reproduire en aucune autre occasion dans l'histoire des Perses.

Aussi faut-il y voir, comme M. George Rawlinson (The five great monarchies of ancient Eastern World, t. IV, p. 343), un fait de magisme. Naturellement le culte du principe ténébreux et mauvais s'était confondu dans la religion de la Mède avec le culte du dieu-serpent de la population touranienne primitive, car le serpent était, dans les traditions mazdéennes, la forme qu'Ōgrōmainyus avait prise pour essayer de pénétrer dans le ciel d'Ahuramazdā (voy. dajord, Mémoire sur les bas-reliefs découverts en Transylvanie, text. II et text. III, in fine). Moïse de Khorène (I, 29) attribue formellement à la dynastie des Mèdes aryens et aux descendants de leurs sujets transportés en Arménie la conservation de l'antique culte touranien du serpent, et y rattache le nom d'Aspyage. Ainsi les descendants de Thraïtaona, se fondant avec leurs vaincus, en étaient venus à adorer Azhi-Dahāka. Et comme la population d'origine touranienne était plus portée à adorer son ancien dieu national que celui des conquérants aryens, dans le culte populaire Ōgrōmainyus ou Azhi-Dahāka primait certainement Ahuramazdā, d'autant plus qu'il est à remarquer que partout où on la voit livrée à elle-même, chez les anciens Finnois et chez les Tartares encore de nos jours, la race touranienne manifeste une tendance étrange et caractéristique de ses instincts à aller principalement, par un sentiment de terreur superstitieuse, les puissances qu'elle regarde comme infernales, ténébreuses et mauvaises : voy. mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3<sup>e</sup> édition, t. II, p. 33. A ce point de vue, je crois que M. Oppert (Rapport au Ministre de l'Instruction publique, Paris, 1856) a eu raison de voir un reste du magisme des anciens Mèdes, et de la part qu'y tenaient les conceptions touraniennes, dans la bizarre religion des Yézidis ou « adorateurs du diable », répandus encore aujourd'hui dans l'Irak - Adjém et dans le nord de la Mésopotamie; cette religion professe dans ses dogmes le dualisme mazdéen, mais dans son culte elle n'adore que le principe mauvais, et par ce que, dit-elle, le culte n'a pas d'autre objet que de fléchir la puissance divine, et que le principe du bien, spécialement bon, indulgent, clément, n'a pas besoin d'être fléchi. Voy. sur les Yézidis et leurs doctrines, dajord, Nineveh and Babylon, p. 41 et suiv., 81-96.

Le nom même d'Atyage, Azidabâta, prouve l'opinion du culte rendu par les Mèdes au mauvais principe sous la figure du serpent, son adoption par la race royale d'origine aryenne, et la prééminence qu'il tendait à prendre sur le culte du bon principe. Aussi ce prince, bien qu'il fût un Arya par le sang et par la naissance, est-il devenu dans la tradition nationale des Perses la personnification des Mèdes et des Magus dans ce qu'ils avaient de plus anti-aryen et s'est-il complètement identifié, comme nous l'avons vu tout à l'heure, avec l'adversaire de Chrâtaona et avec l'Alfasiâb que combattent les héros réels des Iraniens.

À l'adoration de la puissance ténébreuse, infernale et maléficiente doivent être rattachées les pratiques d'incantations et de sorcellerie dont l'emploi par les Magus a valu au mot magie le sens transporté des langues classiques jusque dans l'usage de notre idiôme. Ces pratiques sont formellement interdites et sévèrement condamnées par tous les livres du mazdéisme, qui en attribuent l'invention aux Yâkés, les ennemis de Zoroastre (Vendidad-Sadé, I, 52-56). Parmi le mot Yâkés, employé par Darius dans l'inscription de Naïch-i-Roustam pour désigner la religion des Magus, est-il à lui seul une forte présomption du rôle important qu'elles y tenaient. D'ailleurs Dinon (ap. Schol. ad Nicom. Cheriac. v 813) décrit les incantations auxquelles se livraient les Magus, la baguette divinatoire à la main. Hérodote (I, 103 et 120; VII, 19) et Diogène Laërte (Proem. 6) parlent du pouvoir surnaturel qu'ils prétendaient posséder. Au reste, le développement de la magie, élevée à la hauteur d'une institution religieuse, est un fait essentiellement propre à la race de Couran. Je ferai voir, dans une autre de ces lettres, que chez les Babyloniens tout ce qui tenait à la magie provenait des Accadiens, c'est-à-dire de l'élément touranien de la population, et que les formules sacramentelles d'incantation étaient demeurées pour la plupart, jusqu'à la fin de cette civilisation, rédigées en langue accadienne. C'est à une influence de nations étrangères et sans doute de la même race qu'il faut attribuer l'introduction chez les Aryas des bords de l'Indus des pratiques auxquelles se rapporte l'Altharva Vêda la magie des Finnois est célèbre dans toutes les traditions du Nord. Enfin beaucoup de tribus tartares n'ont encore aujourd'hui d'autre culte que des pratiques de sorcellerie.

La défaite d'Attyage par Cyrus mit fin à l'existence nationale de la Médie aussi bien qu'à son empire. Mais, quoique les Mèdes aient des hautes classes soient été admis dans la nouvelle monarchie sur un pied d'égalité avec les Perses proprement dits, ce pays n'en tenta pas moins à plusieurs reprises de recouvrer son indépendance. Avec le Mage Gaumata, le faux Smerdis, les Mèdes reprisent un moment la domination par une voie détournée et à la faveur d'une imposture; mais le pouvoir des Mages fut bientôt brisé. Aussitôt après l'avènement de Darius, fils d'Hystaspes, une grande insurrection éclata en Médie. Ce fut la plus redoutable des révoltes qu'il eut à réprimer dans la première partie de son règne. Un prétendant, qui se disait de la race de Cyaxares, ceignit la couronne et se rendit pour un temps maître du pays; l'Arménie et une partie de l'Asyrie s'associèrent au mouvement. Il fallut une longue et pénible guerre pour forcer les Mèdes à la soumission, et elle se termina par la capture du prétendant, qui fut crucifié: *Insér. de Behistoun, sept. par. 2, § 5-13; cf. Herodot. I, 130.* Sous Darius Mithras la tentative fut renouvelée, mais avec un autre mauvais succès; il suffit d'une bataille pour décider la lutte et pour anéantir les espérances nationales, évidemment excitées par le déclin visible de la monarchie des Achéménides: *Xenoph. Hellenic. I, 2, 19.* Depuis lors la Médie ne fit plus d'effort pour redevenir indépendante jusqu'au moment où le démembrement de l'empire d'Alexandre permit au satrape Artabanès de fonder un nouveau royaume médié.

Veuillez agréer, Cher Monsieur, etc.

**DEUXIÈME LETTRE.**

---

**SUR L'ETHNOGRAPHIE ET L'HISTOIRE,  
DE L'ARMÉNIE,  
avant les ACHÉMÉNIDES.**

---



**A M. DULAURIER**

Membre de l'Institut.

---





Beileys 28 mai 1871.

Cher Monsieur

J'ai changé de lieu d'exil, espérant toujours voir arriver le terme d'une aussi cruelle épreuve. Nous y touchons maintenant, mais au prix de quels désastres! Chaque heure nous apporte une sinistre nouvelle qui s'ajoute à toutes les autres, l'annonce de la ruine d'un monument de plus, la disparition d'une de ces merveilles qui faisaient la gloire de notre cher Paris. Le sang coule à flots, sang français versé par des mains françaises, et l'on se demande avec angoisse quand finira cet horrible carnage sous le poids duquel on se sent prêt à succomber. Qu'apportera demain? A quels nouveaux exès, à quels nouveaux crimes se laissera emporter la horde de barbares devenue depuis deux mois maîtresse de la Capitale de la France et qui sent aujourd'hui la proie lui échapper?

C'est dans la science seule que l'on peut trouver un refuge contre de telles angoisses. C'est elle qui me rend un peu de calme. J'ai déjà remonte plusieurs fois dans le cours de nos malheurs sa bienfaisante influence. Sur une des notes que je repariais tout à l'heure avant d'entreprendre cette lettre je voyais la date du 30 août 1870, jetée à la marge comme un souvenir du moment solennel où je forçais déjà mon esprit à s'attacher à des recherches de pure érudition pour l'arracher aux tortures des inquiétudes patriotiques. A ce moment le sort de la France allait se décider sous les remparts de Sedan. Comme aujourd'hui, c'est à peine si l'on vivait, attendant d'heure en heure la nouvelle de la grande bataille. Déjà l'on sentait dans l'air le souffle précurseur du désastre. Neuf mois se sont passés depuis lors, et les coups de la Fortune n'ont pas cessé d'accabler notre malheureuse patrie. J'achève au bruit du canon et presque à la lueur des incendies de Paris des pages commencées au bruit du canon de Beaumont.

Vous m'avez souvent questionné, cher Monsieur, au sujet des données nouvelles que l'étude des textes cunéiformes fournit sur les légendes recueillies de

L'histoire de l'Arménie. C'est la réponse à ces questions que je voudrais vous faire aujourd'hui. Et si je vous rappelais les circonstances dans lesquelles j'ai poursuivi les recherches dont je vais vous entretenir, aussi bien que celles au milieu desquelles j'écris, c'est pour que vous venillez du moins, avec votre bienveillance habituelle, user en lisant cette lettre de toute l'indulgence dont ont besoin des travaux scientifiques accomplis sous le coup de pareils événements.

L'histoire antique de l'Arménie avant l'époque des Achéménides a reçu en effet une lumière inattendue des progrès du déchiffrement des écritures cunéiformes. On peut en connaître maintenant les principaux traits par des documents positifs et contemporains, les uns indigènes et les autres assyriens. Mais telle que la révèlent ainsi des monuments dont on ne peut contester le témoignage, cette histoire ressemble fort peu à celle que l'on admettait généralement jusqu'ici dans la science d'après les écrivains arméniens, et en particulier Moïse de Khorène. La comme presque sur tous les points, l'histoire traditionnelle de l'Asie, à laquelle on a accordé pendant longtemps une foi implicite, est à refaire d'après les sources monumentales et change complètement de face par suite des découvertes modernes. Il est vrai qu'il n'existe pas de tradition vraiment nationale arménienne antérieure au règne de Tétrvan I<sup>er</sup>, le contemporain de Cyrus. Pour les époques plus anciennes le point de départ unique de tout ce qu'ont dit les écrivains de ce pays est le livre de Moïse de Khorène, et celui-ci, il l'avoue lui-même, s'est borné à suivre pas à pas la composition historique d'un littérateur syriaque de l'école d'Edesse, Mar. Abas Cabina, lequel écrivait seulement dans les premiers siècles de l'ère chrétienne — bien qu'il ait prétendu attribuer à son livre une plus haute antiquité — et n'avait produit qu'une compilation mêlée de plus de faux encore que de vrai, comme la même époque en a tant ou maître, surtout une compilation systématiquement arrangée pour se calquer sur le système de chronologie de Oépias, ce qui entraînait forcément à s'écarter en bien des points de la vérité de l'histoire.

Les traits principaux des annales et surtout de l'ethnographie ancienne de l'Arménie avant l'âge de la domination persane, tels qu'ils ressortent de l'étude des inscriptions cunéiformes, ont été déjà résumés par sir Henry Rawlinson dans un remarquable essai inséré au tome IV de la traduction anglaise d'Hérodote par son

119

frise, M. George Rawlinson (P. 250-254: On the Alarodians of Herodotus). C'est  
moi, l'une des productions les plus distinguées du savant anglais qui a eu tout de  
part à déchiffrer le texte sous lequel se cachait les mystères du système cunéiforme  
assrien, marquant puissamment dans la science. J'en admetts complètement, pour  
ma part, les idées principales, et je crois qu'elles sont destinées à passer un jour à l'état  
de vérités incontrastées. Mais il est fort court; et il me semble qu'il a besoin d'être  
étendu et complété. C'est ce que je vais tenter de faire.

Ainsi que je vous le disais tout à l'heure, les sources d'informa-  
-tion sur l'histoire ancienne de l'Arménie qui se sont ouvertes aux études dans  
les dernières années sont de deux ordres: les inscriptions historiques des monarques assy-  
-riens, qui racontent leurs relations avec l'Arménie et surtout les guerres qu'ils ont  
poursuivies dans ce pays; puis les inscriptions cunéiformes indigènes que l'on désigne  
ordinairement par le nom d'arméniennes. Je montrerais plus loin en quoi ce nom  
me paraît impliquer une idée inexacte, et je proposerais d'y substituer celui d'inscrip-  
-tions alarodiennes, qui se justifie par l'autorité d'Herodote.









Les inscriptions assyriennes où il est parlé de l'Arménie  
s'étendent du règne de Salmann-asis IV à celui d'Assur-bani-pal, c'est à dire du IX<sup>e</sup>  
au VII<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Elles nous font connaître l'état politique du pays  
à cette époque, surtout aux IX<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles. J'en ai déjà esquissé le tableau dans  
ma lettre précédente (p. 21 et 22), et j'y ai montré comment l'Arménie était alors  
divisée en un grand nombre de royaumes, dont les principaux étaient ceux de Van  
ou Kan, de Musasis, l'Assira des géographes classiques, du mont Milid, dans le  
groupe de montagnes où s'élève aujourd'hui Erzeroum, de Milid ou Milida, la Métiène  
des Grecs et des Romains, enfin d'Urti ou de l'Ararat. Les textes minuites nous  
font connaître un certain nombre de princes de ces différents états. Mais sous le mor-  
-cellement politique qu'implique l'existence d'autant de royaumes distincts, l'étude  
des noms de provinces, de villes, d'hommes et de dieux des différentes parties de  
l'Arménie contenus dans ces mêmes textes, montre une grande unité ethnographique  
et linguistique dans la population répandue sur toute l'étendue de cette vaste région,  
unité à laquelle correspond le rôle de véritable suzeraineté exercé dès le IX<sup>e</sup> siècle  
par le royaume d'Urti sur tous les autres états arméniens.



Quelle était cette population ? A quelle race appartenait-elle ?

Tout en en faisant ressortir l'unité, les renseignements fournis par les inscriptions assyriennes ne seraient à eux seuls ni assez nombreux ni de nature assez déterminante pour nous fixer définitivement à ce sujet. Mais c'est ici qu'il faut recourir à l'étude des inscriptions cunéiformes indigènes. Ces inscriptions paraissent fort multipliées dans toute l'Arménie et dans le Kurdistan; on en possède dès à présent un nombre assez considérable dont les copies sont publiées ou conservées dans des dépôts accessibles à la science. Ce sont d'abord les trente-une inscriptions de Van et des environs immédiats de cette ville, conquises par les travaux du courageux et infortuné Schultz et éditées dans le Journal asiatique (3<sup>e</sup> série, t. I, X, pl. I-VI; la publication des copies de Schultz comprend 42 numéros, mais sur ce nombre 9-11 est l'inscription trilingue de Xerxes, et 2-8 constituent un seul et très long texte, gravé en sept tables différentes par l'ordre d'un même roi dont il relate les conquêtes; 33-35 sont aussi dans le même cas); puis deux autres inscriptions de Van, dont les copies, faites par M. Layard, demeurent inédites mais sont conservées au Musée Britannique, où on peut les consulter facilement (voy. sur ces deux inscriptions, Layard, Nineveh and Babylon, p. 398 et 400). Dans le voyage publié il y a quelques années en Arménien par le P. Mekhitariste Meris Sargisèan (Venise, 1864, gr. in-8°) nous trouvons encore quatre textes cunéiformes inédits de Van et des environs (n<sup>os</sup> 4, 5, 7 et 8), en compagnie de quatre autres qui étaient déjà dans les copies de Schultz (n<sup>o</sup> 1 = 29 de Schultz; n<sup>o</sup> 2 = 27 de Schultz; n<sup>o</sup> 3 = 28 de Schultz; n<sup>o</sup> 6 = 12 de Schultz). Il faut y joindre les deux inscriptions de Palou sur l'Euphrate (d. 74), considérées à tort comme une seule par M. Layard, celle de Malakiyah, sur le même fleuve (copiée par Mühlbach et publiée séparément par la Syro-Egyptian Society de Londres), celle de Patnos (copiée par F. Walpole), celle de Hassan-Jakia (Theodosiopolis) près Erzeroum (De Sautcy, Voyage autour de la Mer Noire, pl. II, 1), et le cachet d'Orzana, roi de Muziris et contemporain de Sar-yukin, édité dès 1820 par Dorow (Die assyrische Keilschrift, pl. I). Une dernière, encore inédite, des environs d'Erzeroum, m'a été communiquée par les PP. Mekhitaristes du Collège Mourat à Paris. C'est donc un total quarante quatre inscriptions jusqu'à présent connues et dont quelques-unes sont très développées. On a là des éléments pour une étude approfondie et présentant des chances certaines de succès; aussi est-il vivement à regretter que ces textes précieux aient été presque

entièrement négligés dans les derniers travaux. En l'absence de publications des maîtres de la science à leur sujet, j'en parlerai d'après mes propres études, regrettant vivement de ne pas avoir à m'appuyer sur une meilleure autorité et appelant de tous mes vœux, de la part de sir Henry Rawlinson ou de notre ami Oppert, des recherches plus approfondies et plus solides, par lesquelles ces savants éminents jetteraient sur un sujet de première importance une lumière qu'eux seuls sont capables d'y répandre.

Sauf quatre, dont le cachet d'Urgane, les inscriptions arméniennes ou elarodiennes connues sont toutes de la même époque. Elles émanent de cinq rois qui se succédèrent sans intervalle et qui, je le montrerai un peu plus loin, appartiennent au VII<sup>e</sup> siècle av. J. C. Ainsi que Grotefend et Hincks l'ont reconnu de bonne heure, l'écriture en est identique à celle des monuments assyriens. La seule différence paléographique que l'on y remarque consiste en ce que dans les dernières en date on remplace par deux clous séparés le clou horizontal qui coupe un clou vertical. On écrit, par exemple,

	pour	
	"	
	"	
	"	

Encore cette particularité locale n'apparaît-elle que tardivement; les plus anciennes inscriptions ne la connaissent pas, et les signes n'y diffèrent en rien du type assyrien le plus habituel. Le moment de l'introduction de l'écriture cunéiforme dans ces contrées est représenté par le n° 1 de Schultz et par une des copies inédites de M. Layard. Les deux inscriptions, dont le texte est presque identique, sont en effet rédigées en langue assyrienne, bien que gravées en l'honneur d'un prince indigène, Belit-dar, fils de lutibri, qui reçoit le titre de « roi de Nairi, »  . Le prince ainsi nommé, désirant former son peuple à l'art de l'écriture et sans doute à toutes les connaissances de la civilisation chaldéo-assyrienne, avait donc fait venir dans ses états des scribes assyriens, qui rédigeaient ses inscriptions officielles dans leur propre idiome, devenu ainsi momentanément pour l'Arménie une langue savante et littéraire, quelque chose comme le latin dans l'Europe moderne. Mais cet état provisoire ne dura pas longtemps;

l'anté le système graphique importé de l'Assyrie fut appliqué à écrire la langue propre aux indigènes. Nous avons une inscription du fils de Babyl-dur, nommé Sibuiris, c'est le n° 36 de Schultz, elle est déjà dans l'idéome du pays, comme toutes celles de date postérieure.

Les dernières, au nombre de quarante, ont toutes la forme d'une dédicace religieuse aux mêmes divinités. Mais quelques-unes, les plus développées, relatent des événements historiques dont on peut dès à présent suivre l'enchaînement dans ses principaux traits; elles racontent des conquêtes étendues, des guerres contre des peuples étrangers parmi lesquels figurent à plusieurs reprises les Assyriens et les Babyloniens, des prises de villes, des annexions de provinces, elles énumèrent avec de grands détails, d'abord par chapitres, puis sous forme de récapitulation totale, le butin fait dans ces expéditions, butin dont elles sont spécialement destinées à rappeler la consécration aux dieux. D'autres sont des listes de sacrifices offerts à un grand nombre de divinités, indigènes et étrangères, avec la mention du nombre et de la nature des animaux immolés en l'honneur de chacune d'elles.

Après ces indications sur le sujet et le contenu des vieilles inscriptions indigènes de l'Arménie, vous serez peut-être étonné de me voir avouer que la langue de ces inscriptions présente encore des obscurités sur lesquelles la lumière n'a pas été faite, que la nature même est loin d'en être déterminée. Vous me demanderez comment on peut comprendre en grande partie des textes unilingues dont on ne connaît pas l'idéome. Le fait est pourtant bien moins extraordinaire qu'il ne semble au premier abord, et ceux qui ont fait une étude approfondie du néo-araméen du système cunéiforme assyrien s'en rendront facilement compte.

Le système cunéiforme et employé en effet une part considérable de signes idéographiques dont le sens est entièrement indépendant de leur lecture dans la langue parlée. Tandis que, parmi les peuples qui empruntèrent leur écriture à la civilisation des bords de l'Euphrate et du Tigre, les Elamites n'avaient pris à Babylone que le syllabaire et traçaient leurs inscriptions exclusivement avec des signes phonétiques, sans emploi d'aucun idéogramme; tandis que chez les Éouariens de la Mésopotamie l'élément phonétique l'emportait aussi de beaucoup sur l'élément idéographique, réduit à un rôle presque imperceptible; les habitants de l'Arménie,

au contraire, avaient emporté à l'Assyrie tout le système de son écriture, les idéogrammes simples ou compliqués aussi bien que la syllabaire, et ils faisaient même dans l'usage habituel une part plus grande à l'emploi des idéogrammes que ne la faisaient les Assyriens. De plus, les inscriptions arméniennes ou assyro-arméniennes présentent un grand nombre d'allophones, c'est à dire d'expressions phonétiques en assyrien conservées intactes et transportées dans l'usage des habitants de l'Arménie comme des groupes idéographiques compliqués qui gardaient leur sens, tout en se prononçant désormais par un mot absolument différent. L'emploi d'un grand nombre d'expressions assyriennes de la même manière, comme allophones, dans l'assyrien, est un fait bien établi (voy. Mérian, Inscriptions de Hammourabi, p. 29 et suiv.); les Japonais, dans le système qu'ils appellent yomi ou wa-kun, usent de même de mots et de phrases chinoises, qu'ils lisent par les mots et les phrases correspondantes de leur idiome (voy. Hoffmann, Japanische Sprachk. p. 29-35; Donkai Curtis, Prove einer Japanische Sprachk. Kunst, p. 27-32; Léon de Poirey, Introduction à l'étude de la langue japonaise, p. 61-64); enfin M. Haug a récemment établi (Essay on the Pahlavi language, p. 38 et suiv.; 121 et suiv.) le rôle considérable de la même méthode dans les textes pahlavis, où la plupart des mots sémitiques étaient lus par les mots iraniens correspondants. On peut dire sans exagération que dans toute inscription cunéiforme indigène de l'Arménie la moitié du texte se compose d'éléments idéographiques, soit idéogrammes proprement dits, soit allophones. C'est grâce à un tel développement de l'idéographisme qu'il est possible, dans l'état actuel de la science, de saisir le sens général des inscriptions, d'en dégager comme la charpente ou le squelette, indépendamment de la manière dont elles se liaient et tandis que les portions écrites phonétiquement constituent encore des lacunes presque absolues, avant même que la langue de ces portions ne soit bien déterminée et qu'on n'en ait approfondi la connaissance.

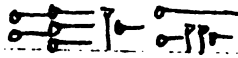
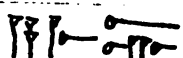
Le mémoire de Hincks, publié en 1848 (On the inscriptions at Van, dans le Journal of the Royal Asiatic Society, t. IX, p. 387-449), est le seul jusqu'à présent où la question de l'idiome de ces inscriptions ait été traitée ex-professo. Il contient quelques remarques fort ingénieuses et dignes de l'esprit si pénétrant de son auteur. Mais il est malheureusement d'une date ancienne et à l'époque

où il fut rédigé le déchiffrement matériel du syllabaire anarien était encore très peu avancé. On se méprenait sur la valeur phonétique d'un grand nombre de caractères. Aussi la plupart des lectures contenues dans ce mémoire ne peuvent plus être conservées, et par suite les rapprochements philologiques auxquels elles servaient de base sont caducs. Hicks croyait pouvoir affirmer qu'il était en présence d'une langue purement aryenne, et ses arguments semblaient d'une nature fort séduisante; mais ils reposaient presque tous sur des déchiffrements erronés. Quant à ce qu'en ont dit quelques autres savants, qu'on remarque dans cette langue « une large proportion d'élément mongolique » (voy. Layard, *Nineveh and Babylon*, p. 402), qu'elle est apparentée à celles des Mèdes Éouariens et des Accadiens de la Babylonie (Sir H. Rawlinson, p. 254 du t. IV de la traduction d'Hérodote par son frère), ou bien que l'arménien actuel en explique toutes les difficultés (opinion émise par M. Nordmann), ce sont là autant d'assertions sans preuves et que leurs auteurs ne pourraient scientifiquement justifier.

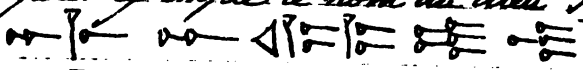
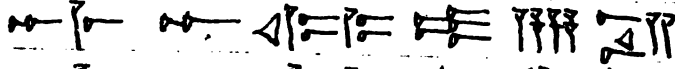
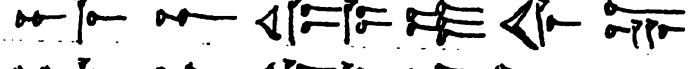
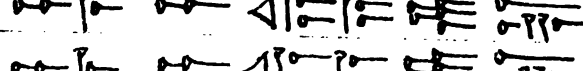
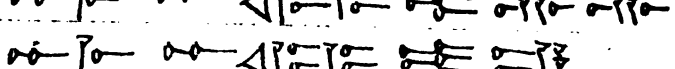
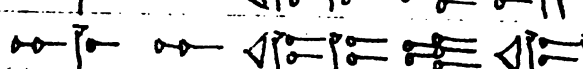
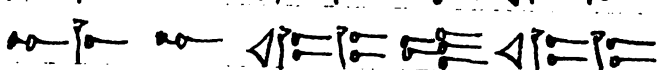
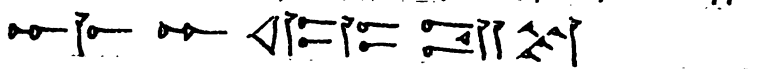


L'affinité frappante et parfaitement caractérisée que l'étude de l'idionyme des inscriptions cunéiformes de l'Arménie, dans ce qu'on peut actuellement en reconnaître, m'a paru révéler, est avec le géorgien. J'espère pouvoir un jour, quand mes recherches auront été poussées plus loin, en apporter un ensemble de preuves absolument décisif. Pour aujourd'hui je me bornerai à placer sous vos yeux une des plus convaincantes, celle que fournit la déclinaison des substantifs. Tous les cas peuvent en effet s'en relever avec certitude dans les inscriptions et fournissent le tableau suivant.

	Première déclinaison.	Deuxième déclinaison.
Nominatif:	— is. 	— as. 
Génitif:	— iais. 	— ais. 
Intensif du génitif:	— isini. 	— asini. 
Datif:	— ini. 	— ani. 
Intensif du datif:	— inini. 	— anini. 
Accusatif:	— ie. 	— aye. 
Instrumental:	— idi. 	— adi. 
Intensif de l'instrumental:	— idini. 	— adini. 
Ablatif:	— itte. 	— aste. 



Démonstratif: — imani.  — amani. 


J'en donnerai pour exemple le nom du dieu Xaldis:

Nominatif:	
Génitif:	
Intensif du génitif:	
Datif:	
Intensif du datif:	
Accusatif:	
Instrumental:	
Intensif de l'instrumental:	
Ablatif:	
Démonstratif:	

Cette déclinaison, d'une extrême richesse, ne ressemble ni à celles des idiomes aryens, ni à celles des idiomes touraniens; mais elle est, au contraire, étroitement apparentée avec les formes toutes particulières de la déclinaison géorgienne, qui donne pour les mêmes thèmes finaux:

Nominatif:	— <u>i</u>	— <u>a</u> .
Génitif:	— <u>is</u> , <u>isa</u> .	— <u>is</u> , <u>isa</u> .
Datif:	— <u>sa</u> .	— <u>sa</u> .
Accusatif:	— <u>ei</u> .	— <u>i</u> .
Instrumental:	— <u>i</u> tha.	— <u>a</u> tha.
Ablatif:	— <u>isagan</u> .	— <u>asagan</u> .
Démonstratif:	— <u>aman</u> .	— <u>man</u> .

L'analogie, pour le voyez, est tout à fait remarquable; seulement le géorgien n'a plus ces formes secondaires et intensives dont je crois qu'on chercherait vainement des exemples dans d'autres langues que celle des inscriptions cunéiformes de l'Arménie, et qui sont produites par l'addition de la syllabe ni à la terminaison simple du cas.

Les terminaisons du pluriel sont identiques à celles du singulier, seulement on insère entre les signes phonétiques de ces finales et le mot, écrit soit phonétiquement soit idéographiquement, la notation idéographique du pluriel, , qui correspond bien évidemment à une indication prononcée

de ce nombre, dont la lecture nous est encore inconnue. Exemples:

	Singulier:	Pluriel:
Nominatif:	მე $\text{მე}$ "le dieu,"	მე $\text{მე}$ $\text{მე}$ "les dieux."
Génitif:	მე $\text{მე}$ $\text{მე}$ "du dieu,"	მე $\text{მე}$ $\text{მე}$ $\text{მე}$ "des dieux."
Datif:	მე $\text{მე}$ $\text{მე}$ "au dieu,"	მე $\text{მე}$ $\text{მე}$ $\text{მე}$ "aux dieux."
Ablatif:	მე $\text{მე}$ $\text{მე}$ $\text{მე}$ "du dieu,"	მე $\text{მე}$ $\text{მე}$ $\text{მე}$ $\text{მე}$ "des dieux."

Ceci est encore tout à fait conforme au mécanisme de la déclinaison géorgienne, où les terminaisons des cas du pluriel sont identiques à celles du singulier, mais avec l'insertion de la syllabe bi, caractéristique du nombre, entre le radical du mot et la terminaison du cas. Exemples:

	Singulier:	Pluriel:
Nominatif:	<u>მამა</u> , "le père,"	<u>მამები</u> , "les pères."
Génitif:	<u>მამის</u> , "du père,"	<u>მამების</u> , "des pères."
Datif:	<u>მამას</u> , "au père,"	<u>მამებსა</u> , "aux pères."
Accusatif:	<u>მამეი</u> , "le père,"	<u>მამები</u> , "les pères."
Instrumental:	<u>მამათა</u> , "par le père,"	<u>მამებითა</u> , "par les pères."
Ablatif:	<u>მამაგან</u> , "du père,"	<u>მამებიდან</u> , "des pères."
Démonstratif:	<u>მამიანი</u> , "le père,"	<u>მამებანი</u> , "les pères."

des pronoms personnels:

მე  $\text{მე}$ , "moi,"

géorgien: me,

ქი  $\text{ქი}$ , "lui,"

géorgien: igi;

le pronom démonstratif:

სა  $\text{სა}$ , "ce,"

géorgien: es;

le relatif:

სი  $\text{სი}$ , "celui,"

géorgien: is;

le possessif:

მამის  $\text{მამის}$ , მამე, "son,"

géorgien: misa;

la copulative:

და  $\text{და}$ , "et,"

géorgien: da,

ne sont pas moins significatifs, ainsi que la formation de l'adjectif d'appartenance en ნა  $\text{ნა}$ , géorgien: eni.

La conjugaison verbale se reconnaît moins bien que la déclinaison

des noms, la plupart des formes manquent encore ou sont douteuses. Mais le peu que j'ai pu en constater ressemble surtout au géorgien, par exemple la formation du présent de l'indicatif en *bi*. Il en est de même des quelques mots du vocabulaire dont on parvient à déterminer le sens avec une certaine chance d'exactitude. Ils se rapprochent du géorgien plus que d'aucune autre langue.

Cependant, si l'idiome paraît tenir par la grammaire exclusivement et de très près au géorgien, l'existence d'un élément aryen dans le vocabulaire, où il occupe une certaine place, est difficilement contestable. Nous en avons une preuve manifeste dans le mot *xinis*, qui, s'ajoutant à la suite d'un nom propre, dénote la filiation :

ᳵ ᳶ ᳷ ᳸ ᳹ ᳺ ᳻ ᳼ ᳽ ᳾ ᳿	<i>Menuas</i>	ᳵ ᳶ ᳷ ᳸ ᳹ ᳺ ᳻ ᳼ ᳽ ᳾ ᳿	<i>Menuaxinis</i>
			« fils de Menuas »
ᳶ ᳷ ᳸ ᳹ ᳺ ᳻ ᳼ ᳽ ᳾ ᳿	<i>Argistis</i>	ᳶ ᳷ ᳸ ᳹ ᳺ ᳻ ᳼ ᳽ ᳾ ᳿	<i>Argistixinis</i>
			« fils d'Argistis »
ᳶ ᳷ ᳸ ᳹ ᳺ ᳻ ᳼ ᳽ ᳾ ᳿	<i>Beliddaris</i>	ᳶ ᳷ ᳸ ᳹ ᳺ ᳻ ᳼ ᳽ ᳾ ᳿	<i>Beliddarixinis</i>
			« fils de Beliddaris »

C'est le sanscrit *ganana*, de la racine *gan*, le zend *gantu*, arménien *gêd*, grec *gêros*, latin *gens*, irlandais *ginél*, cymrique *cenel*, gothique *kuni*, ancien allemand *chunai* de mot *paris*, ᳶ ᳷ ᳸ ᳹ ᳺ ᳻ ᳼ ᳽ ᳾ ᳿ ou ᳶ ᳷ ᳸ ᳹ ᳺ ᳻ ᳼ ᳽ ᳾ ᳿ (intensif du datif ᳶ ᳷ ᳸ ᳹ ᳺ ᳻ ᳼ ᳽ ᳾ ᳿ *parinini*), « protection », qui figure dans une des formules religieuses les plus habituellement répétées (voy. Hincks, *mém. cit.* p. 406), semble devoir être rapproché du radical sanscrit *pri*, « défendre, protéger ». Je recon-  
- nais avec encore plus de certitude la racine qui est en sanscrit *bhar*, en perse *bara*, en grec *ῥέω*, en latin *fero*, en gothique *baira*, en lithuanien *peru*, dans le thème verbal *paru*, ᳶ ᳷ ᳸ ᳹ ᳺ ᳻ ᳼ ᳽ ᳾ ᳿, employé à un grand nombre de reprises dans le sens de « porter, emporter, enlever », et appliqué au butin :  
ᳶ ᳷ ᳸ ᳹ ᳺ ᳻ ᳼ ᳽ ᳾ ᳿ *parubi*, « j'ai emporté », ou « j'emporte » comme dépouilles.

La présence de cet élément aryen dans la langue et dans son vocabulaire n'est pas moins marquée dans les noms propres de lieux, d'hommes ou de divinités. Ainsi quand nous voyons *Sar-yustin* parler d'un dieu de l'Arménie qu'il appelle ᳶ ᳷ ᳸ ᳹ ᳺ ᳻ ᳼ ᳽ ᳾ ᳿ *Bagmaštur* (*Inscr. des Fastes*, l. 76; *Inscr. des Annales*: Khorsabad, salle II, plaque 14, B. 78; salle V, plaque 18, B. 120), il n'y a

pas moyen de reconnaître dans ce nom une forme toute iranienne, Dege-mazda, en parallèle exact avec Alura-mazda. Quant aux noms géographiques, le plus caractéristique de tous est aussi celui qui joue le rôle le plus important. Il est impossible, en effet, de ne pas assimiler le nom d'Urardi ou Urarti, 𐎶𐎠𐎼𐎿, à celui de l'Airgeratha dont M. Obry (Le berceau de l'espèce humaine selon les Indiens, les Perses et les Hébreux, Amiens, 1858) a si bien établi la place capitale dans les traditions primitives des Aryes sur le berceau de l'humanité et de leur propre race.

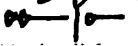
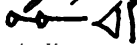

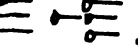
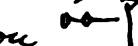
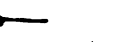
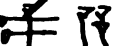





Au reste, si les géoméniciens de la Géorgie ont parfaitement raison de soutenir l'entière originalité de leur langue, qui est sans affinité directe avec les idiomes de toute autre famille (voy. la Gazette littéraire de Tiflis, janvier 1852, p. 19-24), le géorgien présente aussi dans son vocabulaire une part considérable de mots d'origine incontestablement aryenne. Elle y est même assez développée pour que Brosset ait pu s'en égarer pour tenter, à tort, de rattacher cette langue à la famille aryenne (Journal asiatique, mai 1853 et novembre 1854). Sans doute, comme l'a très bien remarqué le prince Théimouraz, une bonne portion de ces mots, qui sont purement persans, ont été introduits à une époque relativement récente, sous la domination persane; ils forment dans la langue une sorte de superfluité et sont presque toujours doublés d'un mot réellement indigène, qui a le même sens, ou à peu près. Mais en même temps on ne peut douter qu'une autre portion de l'élément aryen du vocabulaire ne soit d'introduction plus ancienne et n'ait pris de très bonne heure droit de bourgeoisie dans l'idiome géorgien; c'est ce qu'a proclamé notre grand Eugène Burnouf (Journal des savants, mars 1855), qui a remarqué que des mots de ce genre s'élevaient naturellement jusqu'à dans les parties les plus essentielles et les plus vitales de la langue, comme dans la série des pronoms. C'est encore un point de contact entre l'idiome des vieilles inscriptions cunéiformes de l'Arménie et le géorgien.


Ainsi les données de la philologie, cette « algèbre des sciences historiques, » comme on l'a nommée, ce puissant et souvent presque unique levier de la reconstitution de l'ancienne ethnographie, révèlent la population primitive de l'Arménie, au nord des Urardi ou Chaldéens des monts Gordyziens — sur lesquels je reviendrai dans une autre lettre — comme ayant été jusqu'à la fin

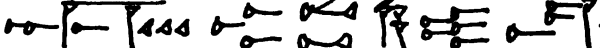
du VII<sup>e</sup> siècle avant notre ère de la même race que les Géorgiens et quelques peuples actuels du Caucase, même cependant dès avant le IX<sup>e</sup> siècle d'une certaine proportion d'éléments aryens, qui étaient loin d'y être encore prédominants. C'est cette population primitive, entièrement distincte des Arméniens proprement dits, que désigne évidemment dans l'éthnographie de la Genèse (X, 3) le nom de תִּגְרִימָה, appliqué encore aux habitants de l'Arménie par Eséchiel (XXVII, 14; XXXVIII, 6), au temps même où ont été gravées la plupart des inscriptions jusqu'à présent connues de Van et des autres parties du pays. Et il est curieux de remarquer à ce sujet que si les Arméniens prétendent descendre de Haïgh, fils de Thorgom (Mos. Chorea. I, 4 et 9-11; Euseb. Armen. chron. p. 12; cf. Ritter, Landkunde, t. X, p. 358 et 585), les Géorgiens, dans leurs traditions nationales, revendiquent également Thargamoss comme leur ancêtre (Klaproth, Reise in den Kaukasus, t. II, p. 64 et suiv.).

Mais ce qu'il y a de plus frappant et de plus marqué dans l'idiome des inscriptions cunéiformes de l'Arménie, c'est l'absence de toute parenté, même éloignée, avec l'arménien. Le peuple qui a gravé ces inscriptions et qui jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle était maître exclusif du pays n'avait rien de commun avec les Arméniens; il devait en différer radicalement par la race comme par le langage, et ce ne peut être qu'après la date des dernières inscriptions de Van qu'a eu lieu l'établissement des Arméniens proprement dits, qui repoussèrent vers le nord l'ancienne population, la rejetant sur le pays que les anciens appelaient Ibérie et les modernes Géorgie. Et en ceci nous arrivons à une conclusion analogue à celle à laquelle nous ont conduit nos recherches sur les annales de la Médie, c'est que la prise de possession du massif montagneux compris entre l'Halys et la Mer Caspienne par des populations de race exclusivement aryenne remonte bien moins haut qu'on ne l'a cru généralement jusqu'ici; elle n'eut lieu en réalité que du VIII<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne, et jusque là la Médie et la Cappadoce étaient habitées par des peuples tartaro-finnois, Mèdes touraniens, Moschiens et Tibaréniens, tandis que l'Arménie l'était par un peuple se rattachant à ceux du Caucase.

Ce que nous venons de constater pour la langue s'observe aussi, non pour les traditions historiques, car j'ai déjà dit tout à l'heure qu'il n'existe réellement

pas de tradition nationale arménienne pour l'époque qui nous occupe, et quant au livre de Mas. Abas Catina nous allons plus loin qu'on y trouvait un vague souvenir des rois des inscriptions de Van — mais dans le domaine de la religion. Les inscriptions cunéiformes de l'Arménie ne contiennent aucune mention des dieux nationaux du peuple arménien proprement dit, tels que nous les font connaître ses écrivains, d'Uthahid, de Sbantamad, de Vabaka et de Mani. En revanche, les dieux qui y figurent constamment sont absolument ignorés des historiens arméniens et des traditions nationales. Ces dieux sont les mêmes sur tous les monuments, qu'ils proviennent des environs d'Erzeroum comme de Van ou de Pélou. De même qu'une unité ethnique et linguistique complète existait dans la vieille population de l'Arménie, tous son morcellement politique en un grand nombre de royaumes indépendants, de même une unité religieuse aussi absolue s'y faisait remarquer et servait de lien entre toutes les fractions du peuple. Cette religion consistait principalement dans l'adoration d'une triade supérieure, au-dessous de laquelle s'échelonnait le peuple des divinités inférieures, et qui est invoquée en tête de tous les textes épigraphiques, sans exception. Le premier personnage en est appelé Xaldia,  ou  ou  ou  ou  ou , dans les inscriptions indigènes, et Sar-yukin le cite, sous le nom de Xaldia,  comme le dieu principal de l'Arménie (*Inscr. des Fastes*, l. 76; *Inscr. des Annales*: Khorsabad, salle II, plaque 14, B. 78; salle V, plaque 18, B. 120). Pour les deux autres, les textes épigraphiques les écrivent idéographiquement par les signes qui désignent chez les Assyriens les dieux Bin et Samaï,  et  soit seuls, soit suivis des désinences des cas de la déclinaison. Il est donc évident que ces dieux, quels que fussent leurs noms, personnifiaient également, l'un l'atmosphère, l'éther, le ciel lamineux, l'autre le soleil, ce qui assure, pour compléter la triade, à Xaldia le caractère d'un dieu lunaire. Ce n'est cependant pas parmi eux qu'il faut chercher le Bagmaïstaw ou Baga-mazda associé à Xaldia dans les récits des guerres de Sar-yukin, car l'idéogramme du dieu du soleil est quelquefois accompagné du complément phonétique hi avant la désinence du nominatif,   , ce qui établit d'une manière positive qu'il se terminait en his, et une variante de la formule d'invocation à ces trois dieux (*Schultz* n° 14,

2.15) semble donner la lecture phonétique du son du diu de l'atmosphère, en l'écrivant *lasisbas* ou *Tairbas*, car le premier signe peut prêter au doute, ~  

 A musical notation consisting of a series of notes and rests on a five-line staff. The notes are mostly eighth and sixteenth notes, with some beamed together. The rhythm is irregular, with varying note values and rests.

Xaldis et ses deux symboles sont fréquemment appelés dans les inscriptions , et les dieux de Biagna ou de Biag, "car il n'est pas sûr que la terminaison na appartienne réellement ici au nom de lieu et ne soit pas celle de l'adjectif ethnique. Cette qualification se rapporte évidemment à quelque canton, dont nous ignorons la situation précise, où leur culte avait son siège principal et le plus fameux. Dans le cours de ses guerres prolongées en Arménie, Sar-yukin jura un temple très vénéré de Xaldis à Mutasir (Artimn), sur les bords du lac de Van. Le passage relatif à cet événement est très mutilé dans l'Inscription des Ummites (Khorsabad, table II, plaque 13; B. 77), mais voici ce que le monarque assyrien en dit dans

l'Inscription des Fastes (l. 74-77): « Je maintiendrai mon pays (d'Urgu, roi de  
« Musasi); je traitai la ville de Musasi en dominateur. Je tins comme butin  
« sa femme, ses fils et ses filles, son trésor, tout le contenu de son palais dans son  
« entier, 20100 captifs et ce qu'ils possédaient, les dieux Xaldis et Bagmasiw, les  
« dieux, avec leurs nombreux vases sacrés. Quant Usta, roi d'Urti, apprit le  
« désastre de Musasi et la capture du dieu Xaldis, son dieu, etc. » Cette scène est  
représentée dans une série d'intéressants bas-reliefs de la salle XIII du palais  
de Khorsabad: Botta, Monument de Ninive, t. II, pl. 140 et 141. Le temple  
du dieu Xaldis, vu de face, est supporté sur un socle carré de forme  
carrée, et surmonté d'un fronton qui couronne une acrotère dont le galbe  
rappelle celui du cyprès pyramidal. Une porte surmontée d'un petit  
fronton s'ouvre au milieu de la façade, que décorent quatre pilastres  
carrés. Des boucliers ovales très bombés, de forme circulaire et décorés au  
centre d'un masque de lion, y sont suspendus; les soldats assyriens qui  
pillent l'édifice enlèvent des boucliers semblables, des autels à parfums  
portés sur un seul pied rond, et des tripodes. De chaque côté de la porte se  
dresse un mât décoratif terminé au sommet en forme de cyprès pyramidal.  
Après l'entrée, à gauche, est placé un groupe, évidemment de bronze, et  
représentant la vache qui allaite son veau, cet emblème si capital dans toutes

les religions de l'Asie antérieure (voy. De Longpérier, Bullet. archéol. de l'Athén. franç. 1855, p. 24). En avant du temple et au pied de son dais-  
-sement on voit deux grands bœufs à eau lustrale, véritables « mers d'airain », à fond arrondi, portés sur des trépieds en jambes de bœuf. Tout dans cet édifice offre le cachet de l'art assyrien; on y voit que ce n'était pas seu-  
-lement leur système d'écriture que les anciens habitants de l'Arménie avaient emprunté à l'Assyrie.

Il faut en venir, sous le voyage, à la conclusion de sir Henry Rawlinson: « la langue d'Urarti n'avait aucune affinité avec  
« l'arménien moderne. La race qui parle ce dernier idiome paraît dans la réalité  
« avoir émigré de Phrygie et l'être graduellement emparée des montagnes de  
« l'est, en chassant ou en absorbant les anciens Urarti, et en substituant à  
« la place de ce peuple son propre nom, son langage, sa religion et ses traditions.  
Mais si cette conclusion est en désaccord avec les opinions généralement  
ricues chez les Orientalistes modernes, elle cadre de la manière la plus heureuse  
avec le témoignage d'Hérodote, qui distingue formellement en Arménie deux  
peuples sans aucun rapport d'origine: les Alarodiens dans l'Arménie Ma-  
-jeure (III, 94, et VII, 79), entre les Colchiens et les Saphires, les mêmes que  
les Ibères des autres écrivains antiques (voy. George Rawlinson, p. 229-232  
du tome IV de sa traduction anglaise d'Hérodote), d'un côté, et les Matéens  
de l'Utopakène, de l'autre côté; puis les Arméniens, que le père de l'histoire  
connaît seulement dans la portion occidentale du pays, sur le haut Euphrate  
(I, 194), près de la Phrygie (VII, 73) et dans les montagnes où l'Halys prend  
sa source (I, 72). Or, les Alarodiens représentent certainement l'ancienne  
race dont nous venons de rechercher l'origine et à laquelle on doit les inscrip-  
-tions cunéiformes de l'Arménie. « Alarud, dit très justement sir Henry Raw-  
« -linson, est une pure variante d'Ararud, les articulations l et r ne se  
« distinguant pas dans l'organe des anciens Perses, et Ararud établit le  
« passage entre l'Ararat de l'écriture et l'Urarti ou Urarti des inscriptions  
« assyriennes. » C'est en vertu de cette précieuse distinction d'Hérodote que je  
proposais d'appliquer l'épithète d'alarodiennes à la langue et aux inscriptions



dont je vous entretiens, cette langue n'ayant rien à voir avec l'arménien et étant positivement celle du peuple que les Assyriens appelaient Urti, c'est à dire des Urtiens de l'historien d'Halicarnasse.

Quant aux Arméniens proprement dits, c'était une tradition générale dans l'antiquité classique qu'ils étaient issus de la Phrygie et appartenait à la même race que les Phrygiens: Ἀπέρριοι Φρυγῶν ἱππῶτες, dit Hérodote (VII, 73). Les témoignages les plus sérieux affirment que les deux peuples parlaient des idiomes extrêmement voisins: Ἀπέρριοι τοῖς γένος ἐκ Φρυγίας καὶ ἴσιν γένει πρὸς δὲ φρυγίσσῃ, Eudox. ap. Eustath. ad Dionys. Perieg. v. 694; cf. Steph. Byz. v. Ἀπέρρια. Et en effet les mots phrygiens parvenus jusqu'à nous, qui sont manifestement aryens et tenant par certains côtés au zend (voy. Glossaire phrygien, dans P. Bechtel, Asia, p. 30 et suiv.; Lassen, Ueber die lyrischen Inschriften und die alten Sprachen Kleinasiens, dans la Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 375 et suiv.), sont liés de très près à ceux du vocabulaire arménien (voy. Jorda, De ariana lingua gentisque armeniacae indole, Berlin, 1847, in-8°).


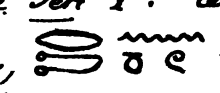
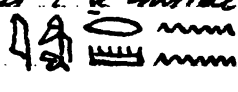
La race phrygienne s'étendait dans tout le nord de l'Asie Mineure; elle occupait, outre la Phrygie proprement dite, la Mysie et la Troade, contrées qui constituaient ce qu'on appelait la Petite Phrygie (Strab. XII, p. 571), et elle s'avancait même jusqu dans la Lydie (Strab. XII, p. 542 et 571). On sait que la Galatie n'était qu'un démembrement de la Phrygie, qui prit son nom des Gaulois qui vinrent s'y fixer dans le III<sup>e</sup> siècle avant notre ère (Strab. XII, p. 585). Ainsi la nation des Phrygiens s'étendait depuis le littoral de l'Helléspont et de la Mer Égée jusqu'à l'Halys (voy. Meunier, Histoire des religions de la Grèce, t. I, p. 32 et suiv.). Les Mariandyniens et les Caucones se rattachaient à la même famille (Strab. XII, p. 542); la Bithynie était aussi, dans le principe, une dépendance de la Phrygie (Strab. XII, p. 585). La véritable appellation nationale de cette race était Brigges (Hérodote. VII, 73; Strab. XII, p. 295; X, p. 471; Steph. Byz. v. Βρύγες), nom qui présente une analogie remarquable avec celui des Brigues des traditions indiennes (voy. Langlois, Mém. de l'Acad. des Ins. nouv. ser. t. XIX, 2<sup>e</sup> part. p. 339). Mais une tradition non moins constante que celle qui disait les

Arméniens originaires de Phrygie, faisait venir les Phrygiens de la Thrace en Asie Mineure en franchissant le Bosphore (Herodot. VII, 73; Xanth. hyd. ap. Strab. XIV, p. 680; Conon. Narrat. 1), migration antérieure de plusieurs siècles à la guerre de Troie, puisqu'Homère représente déjà les Phrygiens comme un des peuples les plus considérables de l'Asie Mineure à l'époque de cette guerre (*Iliad.* B, v. 862 et suiv.; E, v. 184 et suiv.; F, v. 717; cf. Hœck, *Kreta*, t. I, p. 109 et suiv.) et qu'on fait de Pélée un Phrygien venu d'Asie Mineure en Grèce (Herodot. VII, 8 et 11; Strab. VII, p. 321). Au temps d'Herodote (VI, 45) il y avait encore en Thrace un peuple de Bryges. Le même fait d'être arrivés de Thrace en Asie Mineure est attesté pour les Bithyniens (Herodot. I, 38; Thucyd. IV, 75; Strab. XII, p. 342), dont nous venons de constater la parenté avec les Phrygiens. Il semble donc résulter d'un tel ensemble de traditions que ce groupe de peuples, en venant du berceau commun de la race aryenne, au lieu d'opérer la migration directement par l'Asie centrale et l'Arménie, aurait été de ceux qui contournaient le Pont-Euxin, serait descendu sur la Thrace et de là, revenant vers l'Est, aurait passé dans l'Asie Mineure. Les traditions lui attribuant cet itinéraire sont confirmées par les faits que nous venons d'établir pour l'ethnographie de l'Arménie jusqu'au VII<sup>e</sup> siècle avant notre ère, puisqu'il résulte de ces faits que les Arméniens proprement dits, au lieu de représenter l'antique arêt d'une partie de la nation dans une des étapes de la route, vinrent réellement de la Phrygie et s'avancèrent graduellement d'ouest en est, à une époque relativement assez rapprochée de nous, dans le massif des montagnes arméniennes.

L'époque où un peuple originaire de la Phrygie commençait à s'introduire dans une portion de l'Arménie est déterminée par un curieux passage de Jérémie. Le prophète menace Babylone, alors gouvernée par Nabu-kudurri-ussur, de la prochaine invasion des Mèdes et des peuples qui marchaient sous leur bannière, parmi eux il nomme les habitants de l'Arménie et les place tous « les uns de 𐤐𐤕𐤕𐤁, de 𐤕𐤕 et de 𐤕𐤕𐤕𐤕 » (LII, 27). Les deux premiers noms n'offrent pas de difficultés: 𐤕𐤕𐤕𐤁 est nos *Urarti* ou *Alarodiens*; quant à 𐤕𐤕, j'ai essayé d'établir dans ma

précédente lettre (p. 22) qu'il désignait le pays de Van, dont l'orthographe assyrienne est susceptible des deux lectures Vanua ou Manna. Pour מַנְנָא, c'est un nom de peuple que le chapitre X de la Genèse fournit déjà et place dans la descendance de Japhet, à côté de Riphath ou Diphath (les Bithyniens et les Paphlagoniens : Joseph. Ant. Jud. I, 6, 1, cf. Bochart, Phaleg, l. III, c. 10) et de Gomer (les Cimmériens). Les meilleurs critiques rapportent ce nom à la race phrygienne (Bochart, Phaleg, l. III, c. 9; Ch. denormant, Introduction à l'histoire de l'Asie Occidentale, p. 306; Knobel, Volkerstafel der Genesis, p. 38 et suiv.) et l'identifient à celui d'Ascanius, qui se reproduit dans toutes les parties du domaine de cette race. Les géographes anciens signalent en effet un district d'Ascania, habité par des Phrygiens et des Mysiens (Homer. Iliad. B, v. 862 et suiv.; N, v. 791; Strab. XII, p. 584; Plin. Hist. nat. V, 40; Steph. Byz. v. Ascaria), un lac Ascanien, sur les bords duquel était située Nicée (Strab. XII, p. 585), un fleuve Ascanius dans la Bithynie occidentale (Plin. Hist. nat. V, 40 et 43; Phot. V, 1, 4), et un second lac Ascanien dans le midi de la Phrygie (Strab. Geogr. Alex. I, 29; Aristot. De mirab. 54). En avant de la Troade on rencontre les îles Ascaniennes et le port Ascanien sur la frontière de cette province et de la Lydie (Plin. Hist. nat. V, 32 et 38). Dans le cycle des légendes troiennes, le nom d'Ascanius est porté par un fils de Priam (Apollodor. III, 12, 5) et par le fils d'Enée, appelé aussi Eurytion (Dionys. Halicarn. I, 65; Tit. Liv. I, 3; Serv. ad Virgil. Aeneid. I, v. 267). Bochart (loc. cit.), Michaelis (Spicil. geogr. Hebr. I, p. 62), Schaefer (Nordische Geschichte, p. 283), Hase (Entdeckungen, t. I, p. 19 et suiv.) et Knobel (Volkerstafel der Genesis, p. 40) ont aussi comparé, avec toute apparence de raison, מַנְנָא au nom grec de la Mer Noire, d'abord πόντος ἑξερὸς (Strab. VII, p. 298; Diad. Sic. IV, 40; Plin. Hist. nat. IV, 24 et VI, 1) ou ἑξερὸς (Pindar. Pyth. IV, v. 361; Euripid. Iphig. Taur. v. 218), puis πόντος ἑξερὸς. Il paraît probable que cette appellation a été d'abord empruntée à l'un des principaux peuples qui habitaient les bords du Pont-Euxin, et que l'étymologie significative tirée du grec n'est venue que plus tard. Or, la transformation en ἑξερὸς d'un nom que les Hébreux avaient transcrit מַנְנָא est tout à fait parallèle à la transformation de מַנְנָא, pour מַנְנָא, פֶּרֶת.

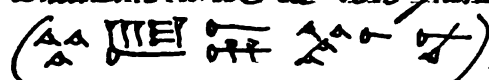


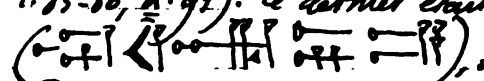

, dont il est à plusieurs reprises fait mention dans les documents hiéroglyphiques relatifs aux guerres des Pharaons de la XVIII<sup>e</sup> et de la XIX<sup>e</sup> dynastie, particulièrement de Tout-mes III et de Séth I<sup>er</sup>. Les Remenen faisaient, du reste, partie de la confédération des Rotennu, , qui embrasait le nord de la Syrie et la Mésopotamie. Le type de leur visage sur les monuments, comme M. Bouché le reconnaît lui-même, est entièrement sémitique. Ils habitaient un pays montagneux, couvert de forêts, et un grand bas-relief du mur extérieur de la salle hypostyle de Karnak les représente coupant les arbres de ces forêts sous les yeux de Séth I<sup>er</sup> pour la construction de navires: Rotellini, Monumenti storici, fol. XLVI, n.º 1. Ici donnerait une assez grande vraisemblance à l'opinion des savants anglais, qui, tel Gardner Wilkinson en tête (Manners and customs of ancient Egyptians, 3<sup>e</sup> édition, t. I, p. 586), proposent d'y voir les habitants du Liban. Leur nom peut en effet se lire Remenen aussi bien que Remenen, le signe initial représentant un R comme un r, deux articulations que l'organe égyptien ne distinguait pas nettement; et Remenen ne diffère de ṚṚṚ que par la permutation de b et de m, si habituelle dans toutes les langues. On pourrait cependant objecter que la situation du Liban est peut-être un peu trop méridionale pour celle des Remenen ou Remenen. Telle est l'opinion de M. le vicomte de Rougé et de M. Maspero, que j'ai consultés à ce sujet et qui regardent les Remenen comme un peuple inconnu de la Syrie septentrionale, en-deçà de l'Euphrate. Mais en tous cas ceux-ci ne sauraient être identifiés aux Arméniens, qui n'avaient point encore fait alors leur apparition dans l'histoire. Au reste, avec les règles très rigoureuses pour la transcription des noms propres étrangers que suivaient les hiéroglyphes de la XVIII<sup>e</sup> et de la XIX<sup>e</sup> dynastie, ils n'eussent jamais omis l'a initial dans le nom des Arméniens. Celui-ci eût été sans doute pour eux  Remenen, mais certainement pas Remenen.

Il me reste maintenant, pour achever de répondre à vos questions, à passer en revue les différents rois d'Urti ou des Alasodiens que nous font connaître les inscriptions cunéiformes, assyriennes ou indigènes, et à résumer le peu que ces inscriptions apprennent de leur histoire.

Le premier monarque assyrien qui se heurta aux Alarodiens fut Salmanu-âsir IV. Assur-nasir-pal n'avait pénétré que dans une portion de la contrée située au sud-ouest des lacs de Van et d'Ouroumiah, région à laquelle s'étendait dans la nomenclature géographique des Assyriens le nom de Ma'iri, pris dans la plus large acception, car il se restreignait aussi, et plus souvent, au cours supérieur des deux fleuves de l'Euphrate et du Tigre. C'est dans la 15<sup>e</sup> campagne, rapportée par moi à l'année 851 av. J.C., que Salmanu-âsir combattit pour la première fois un roi d'Urti, il est appelé :

1°  Arame.

L'armée assyrienne opéra alors dans le pays de Ma'iri. Elle parvint d'abord aux sources du Tigre, où le conquérant assyrien éleva une nouvelle stèle commémorative de son passage. De là on entra dans le district de Tunibun () qui paraît avoir correspondu à la Tauranide des géographes classiques et finalement on pénétra sur le haut Euphrate, dans la partie de son cours située à l'ouest et au nord-ouest du lac de Van. Le canton appartenait à Arame d'Urti, et les Assyriens prirent et brûlèrent un grand nombre de villes de ce prince jusqu'aux sources de l'Euphrate, où s'arrêta leur marche vers le nord (Tauranys de Nimroud : d. 16, l. 46-49; 47, l. 28-33; Obélisque de Nimroud, l. 92-93, d. 92).

Il importe de ne pas confondre le roi d'Arménie dont il est question dans ce récit avec un autre personnage du nom d'Arame, mentionné par Salmanu-âsir à l'occasion de la 10<sup>e</sup> campagne (Tauranys de Nimroud : d. 15, l. 29-34; 46, l. 17 et 18; 47, l. 19-21; Obélisque de Nimroud, l. 85-86, d. 91). Ce dernier était en effet un prince syrien, dont la capitale, Armi () se trouvait placée entre Karkemisch et les Eklis de Damas et de Hamath.

Dans la 27<sup>e</sup> campagne, en 839, le même Salmanu-âsir IV eut de vache affaire au royaume d'Urti. Mais il n'eût plus gouverné par le prince qui y régnait 17 ans auparavant. Arame avait eu pour successeur :

2°  Sadori.

La campagne ne fut pas conduite par le roi d'Assyrie en personne, mais par son



Dans la 3<sup>e</sup> campagne, en 827, Samsi-Bin III dirigea une grande expédition contre les États du sud-est de l'Arménie. Il opéra dans les pays de Silar et de Na'iri, et recut les tributs de ceux de Xubushtia, Sumba, Vanna, Barma et Talikha. Mais au lieu de continuer sa route vers le pays d'Urti, il se porta au nord-est, sur Mesa et Girabunda (Stèle, col. 2, l. 34-59; col. 3, l. 1-6: W. A. I. i, 30), d'où il rebattit sur l'Atropatène (Stèle, col. 3, l. 26-67: W. A. I. i, 30 et 31).

Une fois que les armes assyriennes eurent commencé à se porter en Arménie et à tenter la conquête du pays des Alorodians, elles y revinrent fréquemment, et de grands efforts furent dépensés par les monarques de Ninive pour arriver à réduire cette région à une entière obéissance. Dans un espace de 70 ans, le Canon des éponymes (W. A. I. ii, 52, 1) nous montre les expéditions suivantes dirigées contre les différentes parties de l'Arménie:

#### Règne de Bin-luxu III:

- Éponymie de Bel-abil-il, printemps de 814. — Vers le pays de Vanna.  
 " " Rubu-Bel, printemps de 813. — Vers le pays de Vanna.  
 " " Nire-Sari, printemps de 807. — Vers le pays de Na'iri.  
 " " Marduk-bel-usur, printemps de 806. — Vers le pays de Na'iri.  
 " " Mannu-ki-Ašur, printemps de 800. — Vers le pays de Na'iri.  
 " " Mušallim-Samdan, printemps de 799. — Vers le pays de Na'iri.  
 " " Samdan-yalkin-az, printemps de 796. — Vers le pays de Na'iri.  
 " " Bin-mušannir, printemps de 795. — Vers le pays de Na'iri.  
 " " Balatu, printemps de 793. — Vers le pays de Na'iri.

#### Règne de Salmanu-āšir V:

- Éponymie du roi, printemps de 787. — Vers le pays d'Urti.  
 " de Samsi-il, printemps de 786. — Vers le pays d'Urti.  
 " " Marduk-urxanni, printemps de 785. — Vers le pays d'Urti.  
 " " Bel-mušēšir, printemps de 784. — Vers le pays d'Urti.



Éponymie de ..... — Alîus-pak, printemps de 782. — Vers le pays d'Ararti.

11 Is'ar-duri, printemps de 780. — Vers le pays d'Ararti.

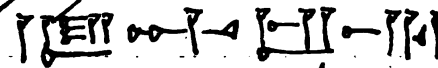
Règne d'Alîus-edil-il II:


Éponymie de Musâklim — Samdan, printemps de 766. — Vers le pays de Ma'iri.

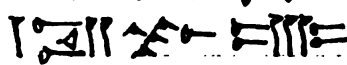
C'est en tout seize expéditions en trois règnes, mais, en revanche, on ne voit pas aucune guerre dirigée contre l'Arménie dans toute la dernière partie du règne d'Alîus-edil-il ni dans celui d'Alîus-lîxxuî. Ainsi que j'ai eu déjà l'occasion de le dire, la puissance militaire de l'Assyrie subissait alors une décadence momentanée; les rois étaient vaincus et des révoltes presque incessantes s'élevaient dans les provinces directes de la monarchie. Le temps des règnes de Bis-lîxxuî III et de Salmanu-âsir V fut, dans toute l'histoire des monarques assyriens, celui où leur suprématie, établie par des victoires sanglantes et soutenue par des expéditions à chaque instant multipliées, comme il arrivait dans tous les pays qu'ils aggrégèrent par la force à leur empire, s'exerça le mieux et le plus effectivement sur l'Arménie. Malheureusement nous n'avons que bien peu d'inscriptions du premier de ces princes, et aucune du second; par conséquent aucun document d'origine assyrienne ne nous apprend les noms des rois d'Ararti contre lesquels ils eurent à lutter. Les inscriptions de Van combleront, à ce que je crois, cette lacune. En effet c'est alors, sous l'action de l'influence profonde qu'exerça l'Assyrie sur les contrées arméniennes, que dut, d'après toutes les vraisemblances, avoir lieu l'introduction de l'écriture cunéiforme assyrienne chez le peuple Arartien. Or, nous avons déjà remarqué que l'époque même de cette introduction était représentée: par les inscriptions n° 1 et 36 de Schulz et dans une des copies inédites de M. Lagard, avec ses deux étapes successives de la rédaction des textes en langue comme en écriture assyrienne et de l'adaptation du système graphique de l'Assyrie aux nécessités de l'expression de l'idiome indigène. Et ce qui vient confirmer mon opinion sur la date où ce fait se produisit, c'est la frappante analogie du style des inscriptions de Van indigènes en arménien avec celui des textes épigraphiques d'Alîus-pak et de Salmanu-âsir IV; cette

analogie est telle qu'elle ne peut manquer de révéler un bien étroit voisinage de dates.



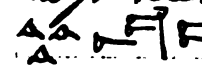
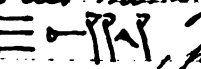
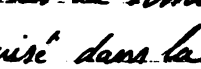
Je rapporte donc avec confiance à la fin du IX<sup>e</sup> et à la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne les trois princes, représentés dans l'ordre des signes comme dans celui de la généalogie, que font connaître ces monuments épigraphiques.

3<sup>o</sup>  Lulibri

4<sup>o</sup>  Belidduris I<sup>er</sup>

5<sup>o</sup>  Isbunius I<sup>er</sup>

Le nom de Belidduris, le prince de qui émanent les inscriptions rédigées en assyrien, y est écrit par deux caractères idéographiques, Belit-dur, les scribes assyriens qu'il avait fait venir ayant, comme ils le faisaient souvent pour les noms propres étrangers, cherché à donner un sens à son nom dans leur propre langue; mais la forme originale indigène de ce nom se restitue avec certitude d'après l'orthographe phonétique qui désigne le roi homonyme d'époque postérieure.


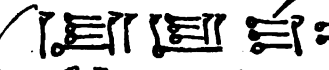
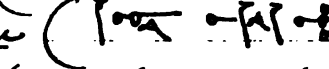
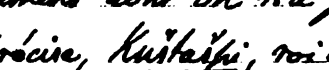
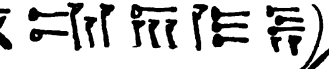



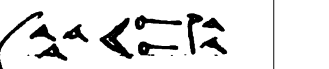

Les trois personnages dont je viens de citer les noms sont incontestablement des rois Assyro-chaldéens et appartiennent à la même famille que ceux qui sont mentionnés un siècle après dans les autres inscriptions de l'an. On en a la preuve dans l'identité des noms propres de deux d'entre eux avec ceux de princes de la dynastie assyro-chaldéenne qui régnaient au VII<sup>e</sup> siècle. Contre cette preuve décisive ne saurait prévaloir l'objection qu'on pourrait tirer de cette circonstance qu'ils reçoivent, avec les titres de « roi grand, roi puissant, roi des légions, »  « I, empruntés au protocole des monarques de Ninive, le titre de « roi de Na'iri, »    , puisé dans la langue assyrienne, au lieu de celui de « roi d'Urarti. » Le récit de la 10<sup>e</sup> campagne de Salmann-arsis IV nous a fait voir en effet le nom de Na'iri étendu aux provinces que les rois d'Urarti possédaient sur les bords du haut Euphrate. De plus, j'ai déjà parlé à plusieurs reprises de la sorte de suzeraineté, ou du moins d'hégémonie, que les rois d'Urarti exerçaient alors sur les autres Etats de l'Assyrie et sur le Na'iri proprement dit, pris dans son sens le plus restreint. Le prince Assyro-chaldéen portait même des

villes qui lui appartenaient directement dans cette dernière région. En effet, dans la troisième campagne de Salmanu-âsir IV, commencée le 13 du 8<sup>e</sup> de l'éponymie d' Altûr-banaya-usur (au début de juillet 852), campagne qui ne dépasse certainement pas la barrière de montagnes placée au sud du lac de Van, l'armée assyrienne, après avoir pris Tul-Barsaïr sur l'Euphrate et conquis le pays voisin de ce fleuve à la hauteur du confluent du Na'ar-Sagami (𐎶 𐎠𐎼𐎶 𐎶𐎵𐎶 𐎶𐎵𐎶 𐎶𐎵𐎶), lequel paraît être la Carmalis de la géographie classique, l'armée assyrienne, dit-on, revint dans les pays de Kilzan et de Xubû-kia en traversant les cantons d' Algi, Algi, Sû, Layaeni et Mummi, qui appartenaient au Na'iri, et sur cette route enleva Arzâkua (𐎶𐎵𐎶 𐎶𐎵𐎶 𐎶𐎵𐎶 𐎶𐎵𐎶), « ville royale d' Arama l'Alarodien » (Stèle des sources du Tigre, inédite, l. 82-123; Obélisque de Nimroud, l. 36-44, l. 89).

Cette situation politique des pays, cette suprématie effective du roi d' Urarti sur les autres princes arméniens, expliquent la présence de leurs inscriptions à Van, bien que cette ville eut dès lors des rois particuliers, comme le Udaki (𐎶𐎵𐎶 𐎶𐎵𐎶 𐎶𐎵𐎶 𐎶𐎵𐎶) de Vanna, que Salmanu-âsir IV vainquit dans sa 30<sup>e</sup> campagne (Obélisque de Nimroud, l. 159-174, l. 96 et 97). Mais après les trois princes que je viens de nommer les monuments des rois d' Urarti s'interrompent à Van pendant plus d'un demi-siècle. Il est probable que le résultat obtenu par la politique et par les armes de l'Assyrie avait été de rompre les liens de vassalage ou de confédération du pays de Vanna avec les Alarodiens. Et en effet nous verrons plus tard, au temps de Sar-gukin, les efforts d'un roi d' Urarti pour rétablir l'ancienne suprématie de la couronne sur ce pays, et nous verrons aussi son successeur conquérir Vanna pour l'incorporer purement et simplement à son empire.

Lorsqu'au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle Tuklati-pal-âsar II releva, avec un éclat supérieur à celui des plus brillantes époques du parti, la puissance extérieure des armes assyriennes, il se tourna presque immédiatement vers l'Arménie et prétendit la soumettre à son sceptre. Nous connaissons par ses monuments le roi des Alarodiens qu'il eut à combattre et qu'un ou deux règnes tout au plus devaient séparer d' Isruinis I ; il s'appelait :

6° 𐎶𐎵𐎶 𐎶𐎵𐎶 𐎶𐎵𐎶 𐎶𐎵𐎶 Sarda.

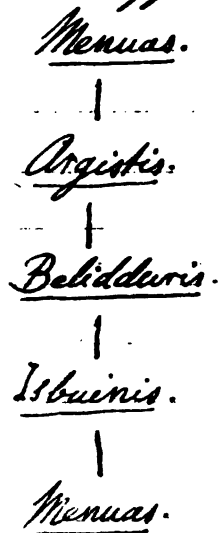
La première grande expédition de Tuklati-pal-astar en Arménie eut lieu sous l'éponymie du roi lui-même, c'est à dire dans le printemps et l'été de 742. Elle est ainsi mentionnée dans l'exemplaire du Canon des éponymes où les événements de chaque année sont rapportés :  « Masaru dans le pays d'Urti » (W. A. I. ii, 52, 1, l. 31). Les fragments des annales officielles du royaume fournissent un certain nombre de détails précieux sur les événements de cette guerre. Menacé par la puissance assyrienne, Sarda, roi d'Urti, avait groupé pour y résister une confédération dans laquelle étaient entrés Sulumal, roi de Philid ou Mélicia (, Eargalar, roi de Gamgumu (, un des petits États arméniens dont on n'a pas encore pu déterminer la situation d'une manière précise, Kustaïpi, roi de Kumux ou de la Commagène (, que son nom, identique au Vistâspa () perse et au Gustâsp du persan moderne, révèle incontestablement comme d'origine aryenne, enfin quelques autres princes des pays de Kaïten () et de Xalpi (). Mais dans une grande bataille les coalisés furent complètement défaits, et quelques uns même tombèrent dans les mains du vainqueur. Sarda s'enferma dans une de ses principales places fortes, nommée Turûpa (, tandis que l'armée assyrienne dévastait son territoire sur une étendue de 70 Kasba ou schoenes (sur cette mesure et sa longueur exacte, voy. mon Essai sur un document mathématique chaldéen, p. 21 et suiv.). Quelques districts du territoire d'Urti en furent détachés et joints aux possessions de l'Assyrie, ainsi que quelques autres districts des pays d'Allaba (, de Kilzu () et de Kumux. Une forteresse assyrienne, du nom d'Atars-kaia, fut construite dans le pays d'Allaba pour le tenir en bride. Mais on ne parvint pas à l'emparer de la place où s'était réfugié Sarda et à forcer ce roi des Assyriens à reconnaître la suprématie du monarque assyrien. (W. A. I. ii, 67, l. 43-52; l. 18, l. 24-36; l. 51; voy. Smith, Zeitschr. für Egypt. Sprach. und Alterthumsk. 1869, p. 9).

Les résultats de cette guerre victorieuse furent immenses, bien



majorité partie des inscriptions de Van copiées par Schultz et par M. Hayard, lesquelles ont été gravées par les ordres des princes qui composent cette série. Hincks (*Journal of the Royal Asiatic Society*, t. IX, p. 388 et suiv.), tout en ne lisant pas encore les noms d'une manière exacte, en a dès 1847 reconnu l'enchaînement généalogique, et sa reconstruction de leur tableau de filiation est fort supérieure à celle qu'a proposée quelques années après M. Hayard (*Nineveh and Babylon*, p. 401), confondant en un seul personnage les deux Belidduris et les deux Mennas. C'est là en effet une erreur grave et que les monuments ne permettent pas d'accepter, puisque Belidduris I<sup>er</sup> est certainement le plus ancien roi Alarodien dont nous possédions des textes et que Belidduris II, au contraire, est mentionné, comme nous le verrons tout à l'heure, dans le prisme d'Assur-bani-pal. De même, ce dernier fait une fois constaté, il résulte formellement des inscriptions que Mennas II était le quatrième descendant de Mennas I<sup>er</sup>.

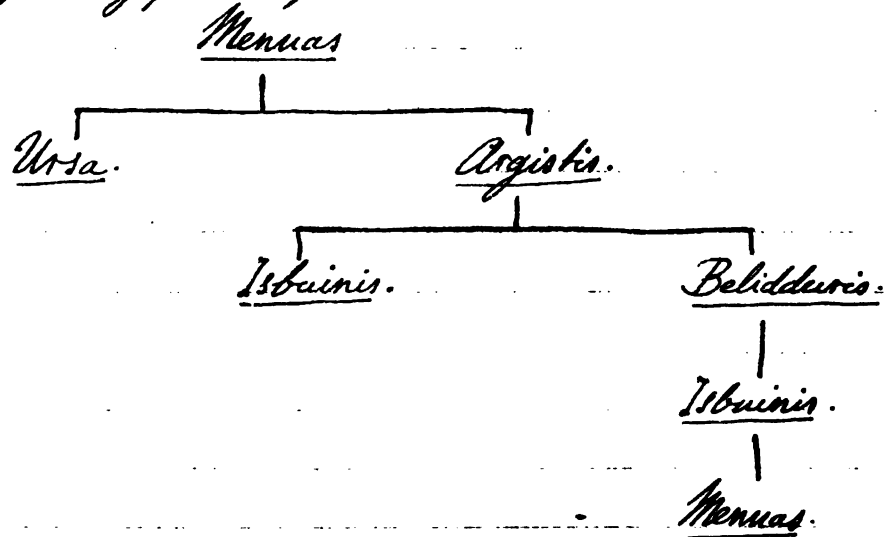
La série généalogique donnée par la comparaison des différentes inscriptions de Van est en effet la suivante :



Nous avons là une filiation qui se suit sans interruption, mais représente-t-elle une succession continue de monarques, et pendant cinq générations les rois des Alarodiens se sont-ils transmis la couronne de père en fils ? Ou bien faut-il admettre l'intercalation dans la succession royale de quelques noms appartenant à des frères aînés qui, morts sans enfants, auront laissé le sceptre à un frère ? La première hypothèse semblerait peut-être, à l'abord, plus vraisemblable, mais elle est démentie par d'autres

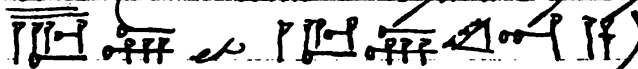
147.

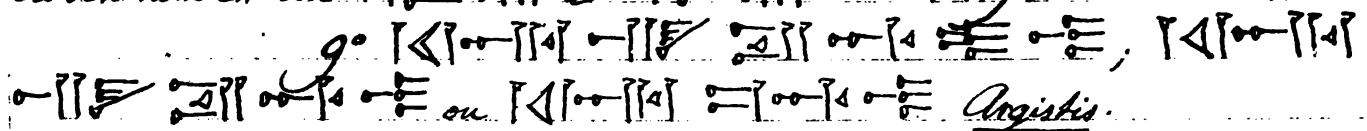
monuments, dont j'aurai l'occasion de parler en leur lieu, monuments d'où il résulte que le tableau généalogique complet serait à dresser ainsi:

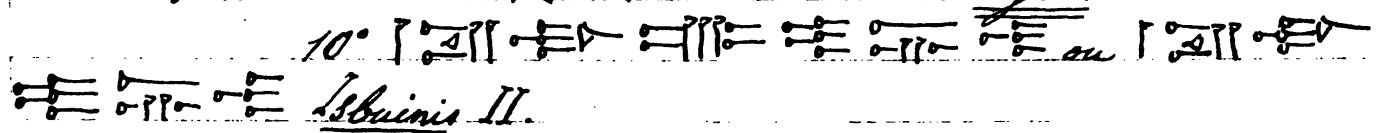


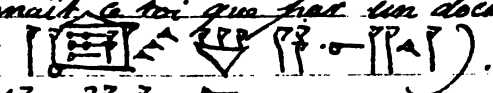
Quant à la succession royale, les intercalations fournies par les mêmes monuments l'établissent de la manière suivante, comme je vais le prouver dans un instant en résumant ce qu'on sait sur le compte de chacun de ces rois:

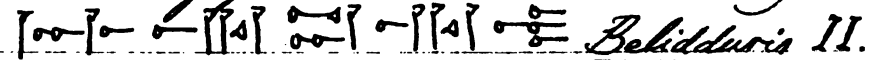
7°  Mennas I<sup>er</sup>

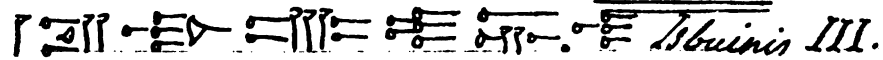
8° Ursa (on ne connaît ce prince que par les textes assyriens, où son nom est écrit )

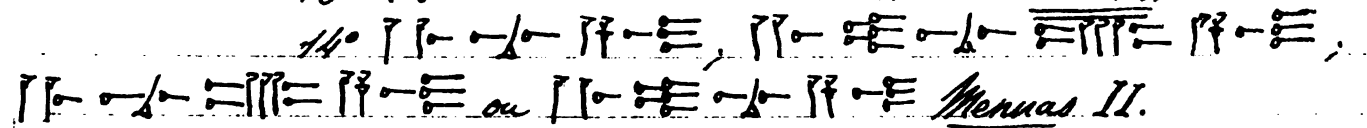
9°  Argistis

10°  Isbunin II

11° Ishtar (on ne connaît ce roi que par un document assyrien, où son nom est orthographié )

12°  Belidduris II

13°  Isbunin III

14°  Mennas II

Les points d'attache qui déterminent avec certitude la place historique des rois des inscriptions de Van, sont au nombre de deux: la mention que Sar-yukin fait d'Argistis dans la 14<sup>e</sup> année de son règne, et celle

qu'Assur-bani-pal fait de Beliddur dans sa 12<sup>e</sup> Campagne.

Mennas I<sup>er</sup> n'est connu que par les inscriptions de son fils Argisti. Son nom, que nous voyons réparaître une seconde fois dans sa descendance, est digne de remarque; on pourrait le rapprocher du MD donné par la Bible (Jerem. 41, 27) et du Mivvâs donné par Nicolas de Damas (cf. Joseph. Ant. jud. 1, 3, 6) comme le nom d'une région de l'Arménie, si cette dernière appellation ne semblait plutôt, comme je l'ai déjà dit dans ma précédente lettre, être celle du pays de Vanua ou Manua. Dans tous les cas, il doit être nécessairement considéré comme ayant régné sur les Assuriens pendant les dernières années où Euklati-pal-âar occupait le trône à Ninive et pendant que Salmaan-âar VI. dominait dans la même cité. En effet, Argisti, fils de Mennas, était contemporain de la fin du règne de Sar-yukin, et dans le commencement du même règne ce n'était pas Mennas qui gouvernait le pays d'Artak, mais Ursa; à dernier est donc formellement à intercaler entre Mennas et Argisti, et par suite on est conduit à le regarder comme un fils aîné de Mennas, qui aurait précédé son frère cadet sur le trône.

Les monuments originaux d'Ursa ou Ursa'a — car j'ai déjà dit qu'on a les deux formes pour son nom — manquent jusqu'à présent. Mais les récits de ses guerres contre Sar-yukin tiennent une grande place parmi les annales de ce dernier prince. Même dans ces narrations d'un ennemi orgueilleux, la figure du roi des Assuriens se montre à nous avec un relief très remarquable. Ursa est l'un des plus redoutables adversaires que rencontre alors la puissance assyrienne. Prince guerrier et s'appuyant sur un peuple brave, il a entrepris de rendre au royaume d'Artak son ancien éclat et de rétablir sa suprématie sur les autres États de l'Arménie, qu'il groupe presque tous autour de lui. Le principal but de ses efforts est de soustraire à la domination assyrienne le royaume de Vanua, que lui dispute énergiquement Sar-yukin. La fortune des batailles le trahit, mais il ne se laisse pas abattre, et, recommençant toujours la lutte, il ne dépose pas les armes jusqu'au jour où une dernière défaite l'oblige au suicide.

Le premier conflit de Sar-yukin et du prince Assurien eut lieu dans la 3<sup>e</sup> année du monarque minivite (719 av. J. C.). Isanga







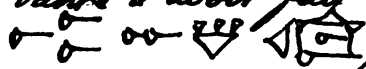
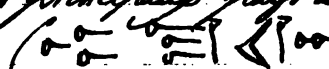
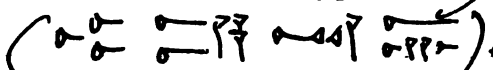
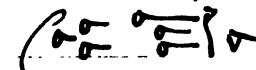
Mieux conservée fournissait en cet endroit les plus précieux renseignements  
 sur la géographie de l'Assyrie à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère (Khor-  
 rabad, salle II, plaques 12 et 13, B. 76 et 77; salle V, plaque 17, B. 119). Yanqu,  
 roi de Na'iri, se hâta d'envoyer son tribut, du pays de Xubuski, où il résidait.  
 Un seul des alliés d'Urtu restait encore debout, c'était Uzana (𐎶𐎵 𐎶𐎶𐎶𐎶),  
 roi de Musasir sur les bords du lac de Van, dont le sceau a été publié par  
 Lorton (Die assyrische Keilschrift, pl. I). Le roi d'Assyrie marcha contre lui  
 et le contraignit à fuir dans la partie la plus inaccessible des montagnes. Sa  
 ville de Musasir fut prise, et c'est alors qu'eut lieu le pillage du temple de  
Xaldis, ainsi que l'enlèvement et la destruction de la statue de ce dieu et  
 de celle de Baga-mazda, je vous ai cité tout à l'heure le passage de l'inscrip-  
 tion des Fastes qui raconte ces importants événements. Ils furent décisifs, car  
Urtu, devant la nouvelle d'un tel désastre et de la ruine de son dernier allié,  
 désespéra de la cause et se tua de ses propres mains (Inscription des Annales,  
 Khorabad, salle II, plaques 13 et 14, B. 77 et 78; salle V, plaques 17 et 18, B.  
 119 et 120; Inscription des Fastes, l. 72-77). Telle fut la fin tragique de  
 ce vaillant prince, qui avait si énergiquement soutenu l'honneur mili-  
 taire du royaume d'Urtu et un moment balancé la fortune de l'As-  
 syrie.

[illegible]

même temps que lui (Inscr. des Annals, Khorabad, table II, plaque 34, B. 90; table V, plaque 5, B. 108; Inscr. des Fastes, l. 149-153), il avait envoyé son ambassadeur à Sar-yukin, tandis que celui-ci se trouvait encore à Bit-Yakin en Chaldée, dans le voisinage du lieu où il avait détruit les dernières forces de son adversaire. Mais cet ambassadeur n'avait pas été reçu, car le conquérant ninivite était résolu à tirer un châtiment terrible de la Commagène. Aussi, dès que la guerre de Babylonie et de Chaldée fut complètement terminée, dans la 44<sup>e</sup> année de son règne (708 av. J. C.), il marcha sur le pays de Kummuz et défait les troupes de Mutallam, que ne paraît pas avoir efficacement soutenu son allié Alarodien. Le roi rebelle fut contraint de s'enfuir dans les montagnes. Après ce premier et décisif succès, l'armée assyrienne prit 62 villes du pays de Kummuz, y compris la capitale, où la famille de Mutallam et les trésors tombèrent aux mains du vainqueur. La contrée fut soumise à un satrape assyrien et dut fournir désormais à l'armée du monarque ninivite 150 chars, 1500 cavaliers, 20000 archers et 10000 fantassins ou hoplites.

Vous remarquerez que dans ce récit, après la première mention d'Argisti, roi d'Urti, comme instigateur de la révolte, il n'est plus parlé de lui. La rédaction officielle assyrienne garde un silence significatif à son sujet, et un tel silence tenait déjà de nature à faire supposer que les armes de l'Assyrie n'avaient pas été heureuses avec ce prince. Pas un mot, en effet, n'indique que Sar-yukin, qui avait vu bien vengeance des entreprises d'Urti contre sa puissance, se soit senti en état d'aller de nouveau dans le pays d'Urti demander compte à Argisti des machinations qui avaient amené le soulèvement de la Commagène. Toute mention des parties de l'Arménie même les plus rapprochées de l'Assyrie, comme le pays de Kannan, cesse pendant la fin du règne et pendant toute la durée de celui de Sin-aké-irib. Mais ces reticences des documents officiels de l'Assyrie nous sont expliquées par les inscriptions de Van, qui suppléent largement à la lacune historique que nous offrait ici l'épigraphie ninivite.

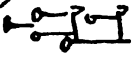
Argisti a fait en effet graver la suite détaillée de ses exploits sur les rochers à l'entrée des grottes sacrées du Khorkhor, dans une colonne

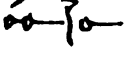



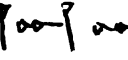
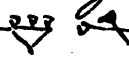
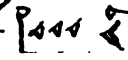
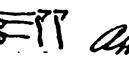



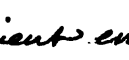
inscription en sept colonnes, ne comprenant pas moins de 300 lignes, divisées en 30 paragraphes (Schultz, n° 2-8). Il s'y vante d'avoir fait des guerres heureuses et prolongées contre les Assyriens, , et d'avoir agrandi son empire dans de très larges proportions par des conquêtes au sud et au nord de ses Etats héréditaires. Les principaux pays dont il dit s'être ainsi rendu maître sont ceux de Marmua () Ebari () et Manu ou Vana (). Il décrit la prise de leurs villes, l'incendie de leurs temples et de leurs palais, l'envasement de nombreux captifs, ainsi que d'une immense quantité de chevaux, de chameaux, de boeufs, de moutons et d'autre bétail, dont les nombres sont indiqués avec une précision minutieuse pour chaque catégorie de choses. Les deux premiers pays ainsi mentionnés ne peuvent pas encore être déterminés dans l'état incomplet de nos connaissances sur ces monuments, mais des indications d'une nature assez précise semblent de nature à faire considérer le troisième, Manu ou Vana, comme le pays même où l'inscription a été gravée, celui dont Vanna était la capitale. Il est certain, en effet, qu'Argisti fut le conquérant de cette contrée et après l'avoir attachée à la souveraineté assyrienne la soumit directement au sceptre de la monarchie des Assyriens. A dater de lui cesse tout vestige de l'existence des rois locaux de Vanna, qui, nous venons de le voir, existaient encore à l'état de vassaux plus ou moins fidèles des Assyriens au temps d'Urta et de Sar-yakin. Au même temps, tous les rois postérieurs des Assyriens ont laissé des monuments de leur règne à Van, qui est caractérisée par plusieurs expressions formelles des textes comme ayant été depuis lors une de leurs capitales, et où ils exécutèrent de gigantesques travaux dont les restes font encore aujourd'hui l'admiration des voyageurs (voy. le mémoire de Schultz, Journal asiatique, 5<sup>e</sup> série, t. IX, p. 287-323, et Layard, Nineveh and Babylon, p. 394-402).

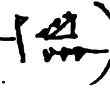
Deux inscriptions relevées par M. Layard dans l'église de Sourp-Sahak à côté de Van et dont les copies sont à Londres, l'une de 40 et l'autre de 26 lignes, mais mutilées au commencement des lignes, appartiennent encore au règne d'Argisti (Layard, Nineveh and Babylon, p. 400). L'une d'elles résume les campagnes du roi, qui s'y vante d'avoir pris 453 villes, brûlé 105

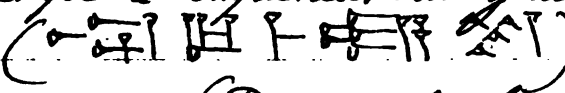

temples et palais, et ramené dans ses Etats 25170 hommes et 2734 officiers captifs, 73700 moutons et une immense quantité de femmes, d'enfants, de bœufs et d'autres bestiaux. Il paraît que les populations auxquelles les rois Allarodiens faisaient la guerre, principalement dans le nord, étaient encore à l'état pastoral et que la nation elle-même attachait un grand prix à la possession de nombreux troupeaux, car ce sont toujours les bestiaux, comptés par milliers, qui forment la plus grande partie du butin enregistré dans leurs inscriptions, et les offrandes aux dieux mentionnées dans les mêmes textes sont aussi toutes de la même nature.

Les inscriptions copiées par Schultz font connaître Belid-  
-duri II comme le fils d'Argistis. Mais d'après le prisme d'Artax-idi  
 on était en droit de supposer qu'il fallait admettre l'insertion d'un règne  
 de plus entre ces deux princes. En effet le fils de Sin-axe-irib raconte  
 que dans la 2<sup>e</sup> Campagne (678 av. J. C.), après avoir vaincu Teuṣpa le  
Gimimai ou Cimmérien (Prisme, col. 2, l. 6-9; W. A. I. i, 45), ravagé et  
 forcé à la soumission le pays de Tabal, les Ebaréniens (Prisme, col. 2, l. 10-21,  
W. A. I. i, 45) et celui de Masraki, les Mosynoques (Prisme, col. 2, l. 22-26;  
W. A. I. i, 45), il revint sur le pays de Yanna, occupé et rendu rebelle à  
 l'Amyrie par Iṣṣakai d'Assuza (𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵  
 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵), le dévasta et transporta une partie de sa population sur le terri-  
 -toire assyrien (Prisme, col. 2, l. 27-31; W. A. I. i, 45). L'ensemble des faits  
 de l'histoire d'Arménie au VII<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne, tel que nous  
 commençons à le discerner, conduirait à lui seul à considérer le roi qui  
 était alors maître du pays de Yanna et résistait dans ce pays aux Assyriens  
 comme un prince de la dynastie Allarodienne. Mais cette conjecture est  
 transformée en certitude par l'inscription encore inédite des environs d'Ergo-  
 -roum qui m'a été communiquée par les père du Collège arménien Mourat  
 à Paris. Elle émane en effet d'un second Isbainis, fils d'Argistis, qui doit  
 être nécessairement un frère aîné de Belidduri et avoir régné avant lui,  
 puisque Belidduri est pour successeur son fils Isbainis III. Le roi de cette  
 inscription, Isbainis II, coïncide donc exactement comme époque avec le Iṣṣa-  
-kai du prisme d'Artax-idi, et ce dernier me paraît devoir lui être

identifié. La première partie est exactement conforme dans les deux noms; quant à la dernière, il est assez probable que le troisième signe employé dans l'orthographe du document angyrien, , dont la valeur syllabique la plus ordinaire est ka, est employé ici avec une valeur secondaire de polyphonie d'un usage rare et qui n'a pas encore été constatée; on lui connaît déjà celle de dik, et par conséquent il peut être encore susceptible de quelque autre. En tous cas, l'existence d'un Ibunris II entre Argistis et Belidduris est certaine, et son identification avec le roi du prisme de Londres commandée par la parfaite coïncidence des dates.

De Belidduris, nous possédons à Van quatre inscriptions, dont deux historiques, l'une longue et détaillée (Schulzy, n° 12) et l'autre fort courte (Schulzy, n° 32), et deux dédicaces purement religieuses (Schulzy, n° 40 et 41), plus le n° 5 des inscriptions publiées par les Méhétaristes de Venise et celle de Malatijah. Son nom y est toujours orthographié de la même manière, avec la seconde partie, duris, écrite phonétiquement, et la première partie représentée par une des formes idéographiques les plus habituelles du nom de la déesse Belit dans les monuments angyriens, . Il est fait mention de ce roi à la fin de la colonne 10 du prisme encore inédit d'Atur-bani-pal, et son nom y est alors écrit idéographiquement, sous une forme toute angyrienne, par l'effet de l'habitude que j'ai déjà signalée chez les scribes minimites de chercher à donner un sens dans leur propre langue aux noms propres étrangers qui pouvaient l'y prêter. Il est sur ce monument    Istar-dur, mais la substitution du nom de la déesse Istar à celui de la déesse Belit comme élément initial ne doit pas empêcher d'y reconnaître le Belidduris des inscriptions de Van. M. Smith (dans la Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Alterthumskunde de 1868) a déjà recueilli plusieurs exemples de substitution d'un nom divin à un autre dans les diverses orthographes d'un même nom propre écrit idéographiquement, comme     Atur-axe-irib pour     Sin-axe-irib; et ces échanges étaient encore plus faciles pour les divinités féminines que pour les dieux mâles, car leurs formes extérieures étaient moins nettement distinctes. Il semble même qu'au temps d'Atur-bani-pal on tendait tout spécialement à confondre Belit et Istar, car dans les inscriptions commémoratives de l'exécution de Teumman et des autres

chefs de la Susiane (L. 86, W. A. I. 22, 66, 2) Belit () et invoquée comme déesse de la guerre, dans un rôle qui sur les monuments d'une autre époque appartiendrait en propre à Ishtar.

La campagne relatée à la colonne 10 du prisme d'Aššur-bani-pal eut lieu dans le pays même d'Ekarti. L'état d'extrême mutilation où nous en est parvenu le texte ne permet pas d'en distinguer les incidents. Tout ce qu'on peut noter, c'est qu'elle est la 12<sup>e</sup> et dernière campagne dont il soit question sur ce monument, et que par conséquent, d'après l'époque des autres guerres du même roi dont la date est certaine, principalement de la grande guerre d'Elam, elle ne put pas avoir lieu, au plus tôt, antérieurement à 655 av. J.C. Grâce à cette date, susceptible d'un flottement de bien peu d'années, on détermine l'époque du règne de Belidduris. Mais le même prisme parle également d'une guerre antérieure en Arménie, qui fut la 6<sup>e</sup> campagne d'Aššur-bani-pal et eut lieu l'année avant la grande révolte de Sin-mukin à Babylone (663 av. J.C.). Cette expédition eut pour théâtre le pays de Namru, et parmi les nombreuses villes que le conquérant dit y avoir prises, on remarque celle d'Uromyate () qui semble bien être l'Uromyath de nos jours (Prisme, col. 3, l. 49-58), le roi qui fut alors combattu et vaincu dans le pays de Namru est appelé sur le prisme Ix'sari, . C'est évidemment encore un prince de la dynastie Alaro-dienne, et ce prince, dont nous ne possédons pas jusqu'à présent de monuments, dont le nom n'est donc pas parvenu jusqu'à nous sous la forme originale, doit avoir régné entre Isbunin II et Belidduris II. On est donc en droit de le considérer comme le second fils d'Arqisti, qui aura occupé le trône entre les deux frères, ou bien comme le fils d'Isbunin, auquel aura succédé son oncle à défaut d'enfants de lui.

Quoiqu'il en soit, Belidduris II, que nous venons de reconnaître comme portant déjà le sceptre vers 655 av. J.C., eut un règne assez long, car il était certainement encore sur le trône après 625, après la ruine de Ninive. On trouve la preuve formelle dans l'inscription n° 12 de Schulzky, où ce roi raconte ses guerres contre trois peuples différents et énumère le butin qu'il y fit, d'abord par paragraphes séparés, puis sous la forme d'un résumé total.



Les trois peuples vaincus sont nommés Babilunie (𐎠𐎼𐎶 𐎠𐎶𐎵 𐎠𐎶𐎵), Ebani (𐎠𐎶𐎵 𐎠𐎶𐎵 𐎠𐎶𐎵 𐎠𐎶𐎵) et Batagirini (𐎠𐎶𐎵 𐎠𐎶𐎵 𐎠𐎶𐎵). Il n'y a pas jusqu'à présent d'identification à proposer pour les deux derniers, mais le premier désigne manifestement les Babyloniens, comme Hincks l'a reconnu dès 1847 (Journal of the Royal Asiatic Society, t. IX, p. 398). Or les Babyloniens n'ont pu se trouver en contact direct et en lutte avec la monarchie maîtresse de l'Arménie qu'après la chute de Ninive et de son empire, quand Nabu-bal-usur eut substitué dans la Mésopotamie la puissance de la grande cité chaldéenne à celle des Assyriens. Remarquez de plus que le témoignage de ce monument vient confirmer les données que j'ai eu pouvoir établir dans ma lettre précédente, à M. de Saulcy, au sujet du partage qui se fit alors des provinces ninivites entre les Babyloniens et les Mèdes, alliés pour la destruction de la monarchie assyrienne. En effet, pour que les Babyloniens aient pu guerroyer sans traverser le territoire des Mèdes contre l'Etat des Alarodiens, agrandi depuis Argistis du pays de Kanna, et sans doute précédemment d'une partie du Na'iri, il faut de toute nécessité que Nabu-bal-usur soit entré en possession de la partie de l'Assyrie proprement dite située sur la rive droite du Tigre, tandis que les Mèdes, comme je l'ai montré, prenaient dans leur part la rive gauche du même fleuve.

Au reste, il y a des témoignages littéraires sur des guerres que les rois du dernier empire de Babylone auraient poursuivies en Arménie. Un précieux passage de Mégasthène, qu'Eusèbe (Præpar. Evang. IX, p. 456, D; cf. Chron. armen. p. 27, ed. Mai, et Mas. Choren. II, 7) a conservé d'après Abydène, fait porter les armées de Nabu-Kudur-usur dans leur marche victorieuse jusqu'en l'Ibérie, au pied du Caucase: Μεγαθένης δὲ γράφει Ναβουο-  
-σόβορον Μεγαθέος ἀναμύλων γενεῶν ἐκ τῆς Λιβύης καὶ Ὀρεσίην  
ἐφ' ἡν ἦσαν. Ταύτας δὲ χειρωσάμενον ἀποδιδόντων αὐτῶν εἰς τὰ Σεξία τοὺς  
Πέρσας ἀποδίδουσι. La vraisemblance historique et la région où furent transportés  
les captifs, indiquent qu'il s'agit ici, comme je viens de le dire, de l'Ibérie cauca-  
-sienne. Pourtant le texte, dans l'état où il nous est parvenu, parle formellement  
de l'Ibérie espagnole et de la Libye. Et c'est ce qu'en a fait Josèphe (Cont. Apion.

I, 20; reproduit par Zonaras, I, p. 87, éd. de Bâle, et par le Synalle, p. 221, D; cf. Joseph. *Antiq. Jud.* X, 11, 1) offre aussi le même sens: Τὸν Ναβουχο-δονόσορ ὁ Μεγαςδόνος ἐν τῇ δευτέρᾳ τῶν Ἰνδιάνων Ἡρακλέους ἀναγνώ-σκειν ἀποπαύει, ὅς ἀνδρεία μεγίστην Ἀλέξῃς το πέντετον καὶ Ἰβηρίας κατέστρεψε. Mais je crois que la véritable pensée du passage a été conser- vée d'une manière plus exactement conforme à l'esprit primitif de l'original dans la version qu'en donne Moïse de Khorène: « le puissant Nabuchodonosor » n'opposait pas sa vaillance à Hercule de Libye (πρὸς τὴν αἰσχύνην τῆς ἐν τῇ Λιβύῃ Ἡρώδου) — c'est à dire Hercule conquis- sant de la Libye. — Ayant rassemblé une armée, il vint dans le pays « des Ibères, etc. »

*Balidduris*, également dans l'inscription n° 12 de Schultz (l. 15), cite la ville de *Kannu* (𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠) comme un des sièges de sa puissance, et parle de ses constructions royales en ces termes (l. 7-9):

𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠	𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠	𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠	𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠	𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠
<i>χαιβι</i> Construxi	(idiogr.) tres	(idiogr.) regias domos,	<i>Agununi</i> <i>Agununi</i>	
𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠	𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠	𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠	𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠	𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠
<i>da</i> et	<i>Manu</i> <i>Manu</i>	<i>da</i> et	<i>Gunnā</i> <i>Gunnā</i> ;	<i>χαιβι</i> construxi
𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠	𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠	𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠	𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠	𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠
(idiogr.) viginti tres	(idiogr.) urbes	<i>farmani</i> munitas;	<i>asgūbi</i> instauravi	
𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠	𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠	𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠	𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠	𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠
(idiogr.) palatia	<i>χarxas</i> arcus;	<i>suasbi</i> potendi	(idiogr.) urbes,	
𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠	𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠	𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠	𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠	𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠
<i>suasbi</i> potendi	(idiogr.) regionem;	<i>niaparbī</i> regi	?	et

?

mulieres.

« J'ai construit trois palais, Agununi, Mamu et Gumusā, j'ai construit  
« 23 villes fortifiées; j'ai réparé les palais de la citadelle (Xarxar, d'où le nom  
« de Khorkhor reste encore aujourd'hui au rocher qui domine la ville de l'un et  
« en porte la citadelle); j'ai possédé les villes; j'ai possédé le pays; j'ai gouverné  
« les hommes et les femmes.»

Ibbinis III fut le fils et le successeur de Belidduris.

Nous possédons un texte historique de lui; la première des inscriptions de  
Palou, considérée à tort par M. Sayard comme la première partie d'une  
seule inscription (L. 74); elle contient une liste de pays et de villes conquis.  
L'unique monument du même roi qui subsiste auprès de Van atteste qu'il  
s'appela, sans doute vers la fin de son règne, son fils Mennas II. C'est le n°  
17 de Schultz, gravé sur les rochers de Maher - Kaponi, curieux rituel de  
sacrifices dressé par ordre des deux rois, où sont indiquées les offrandes à  
faire à une longue série de dieux commençant par Xaldis et ses deux syn-  
-thrones, qui doivent d'après ce texte recevoir des nombres de victimes  
différents sous diverses épithètes. De plus ou moins d'importance des  
offrandes caractérise le rang de chaque dieu dans la hiérarchie céleste,  
depuis Xaldis qui a droit, sous sa forme la plus haute, à l'immolation  
de 70 bœufs et 34 moutons, jusqu'aux divinités inférieures, à qui  
on ne sacrifie qu'un seul mouton. Avec les dieux nationaux des Ala-  
-rodians, ce rituel mentionne quelques dieux étrangers dont le culte  
s'était introduit dans le pays, avec l'indication de leur patrie d'origine;  
ils sont classés aux rangs les plus bas, et certains d'entre eux doivent  
recevoir seulement l'offrande d'un demi-bœuf.

Mennas tint seul le sceptre après la mort de son père.

Il paraît avoir eu un règne long et prospère, car c'est de tous les rois des  
Alarodians celui qui nous a laissé le plus de monuments épigraphiques. A  
Van et dans ses environs, les n°s 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27,  
28, 29, 30, 31, 32, 33-35, 37, 39 et 42 de Schultz, ainsi que les n°s 4, 7 et 8 de la

publication des Mékhitaristes de Venise, portent son nom; il en est de même de l'inscription de Hasten-Galâa près Erzeroum (De Saulcy, *Voyage autour de la Mer Noire*, pl. II, n° 1) et de la seconde des inscriptions de Palou (d. 74). Presque toutes sont, au reste, de temples dédiés religieux à Xaldis seul ou accompagné des deux dieux qui lui sont le plus ordinairement associés. Une seule présente un caractère historique; c'est le n° 39 de Schultz, qui contient une liste de pays et de villes soumis par Menuas. Nous y retrouvons, avec des noms nouveaux, quelques-uns de ceux qui figuraient déjà dans les inscriptions d'Argistis et de Belidduris. Ce monument nous apprend donc que Menuas fut encore un prince guerrier et conquérant qui ne laissa pas déchoir la renommée militaire de son empire.

D'après l'épave de Belidduris II, qu'un double synchronisme m'a permis de déterminer un peu plus haut d'une manière positive, Menuas II régnait vers les premières années du VI<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne. Ce prince, auquel s'arrêtent les documents indigènes jusqu'à présent connus, dut donc être un des derniers qui régirent l'empire des Alarodiens, car bientôt après, dans une révolution qu'il est déjà possible de constater mais dont on ignore encore les circonstances, la puissance échappa aux Alarodiens pour passer à une race de nouveaux-venus, les Arméniens proprement dits, dont le premier éclat se personnifie dans la figure de Dikran I<sup>er</sup>, contemporain d'Ahyage et de Cyrus.

Ainsi que je le disais plus haut, cette histoire extraite de documents originaux et contemporains, qui présente ainsi un caractère positif auquel on ne saurait se soustraire, ne ressemble en aucune façon à la soi-disant tradition arménienne, qui n'est autre en réalité qu'une liste fabuleuse et factice de noms de rois, composée par Mar-Abas Catina, de manière à cadrer avec le système historique de Chésias et empruntée comme un document du plus haut prix à cet écrivain de l'Ecole d'Edesse, évidemment postérieur à l'ère chrétienne, par Moïse de Khorène, qui le dit du reste en termes formels. Entre les deux sources d'information il n'y a pas d'hésitation possible, et la liste royale conservée par Moïse de Khorène devra désormais être bannie du côté par l'histoire. Il est, du reste, à remarquer que cette liste se divise en deux

portions, une première série de 45 rois correspondant en fait un aux prétendus rois arméniens de la liste de Ctésias, puis une autre série qui, deux générations tout au plus avant Dikran I<sup>er</sup>, commence avec un second Haigag (Mes. Choren. I, 21), c'est à dire une personification héroïque de la race de Haig ou des Arméniens proprement dits. On discerne clairement par là que Moïse de Khorène, ou peut-être Mar-Abas Catina, a juxtaposé l'une après l'autre, pour obtenir un nombre de princes exactement correspondant à celui de Ctésias, deux listes différentes, la première toute factice, la seconde représentant la véritable tradition nationale arménienne. Dans cette dernière, le premier nom réellement historique est celui de Dikran, car celui qui ouvre la liste, Haigag, est une personification du peuple, et celui qui vient après, Erovand, a un caractère purement géographique, il se rapporte à un canton bien connu de l'Arménie sur le haut Araxe et semble indiquer ce canton comme le premier que les Arméniens proprement dits auraient occupé dans le voisinage de l'Urat. La portion de la liste que je considère comme s'appuyant sur une tradition nationale réelle vient donc confirmer la conclusion que j'ai cru pouvoir tirer des textes uniformes indigènes et de l'ensemble de faits étudiés dans cette lettre, c'est à dire la date récente de la substitution de la puissance des Arméniens à celle des Alarodiens et le voisinage d'époque entre ce grand changement ethnographique et l'avènement de Dikran.

Mais toute factice que soit la première série de noms royaux empruntés par Moïse de Khorène à Mar-Abas Catina, doit-on la considérer comme forgée de toutes pièces par ce dernier écrivain ? Ou bien n'y aura-t-il pas inséré un certain nombre de traditions recueillies dans les souvenirs populaires, en les complétant d'après les fantaisies de son imagination et de son système ? Je serais assez porté à pencher pour la dernière hypothèse, car dans les forgeries du même genre que l'antiquité nous a léguées il est bien rare de trouver le faux absolu, et le plus souvent les auteurs se sont étudiés à y fonder les traditions les plus généralement répandues, quand ce ne serait que pour donner crédit à leurs inventions. Ceci étant, on peut admettre avec vraisemblance deux sources où Mar-Abas Catina aura puisé également une partie des données qu'il a mises en œuvre et systématisées, en les amalgamant entre elles et en les mêlant

de choses sorties purement et simplement de son invention. La première est la tradition des Arméniens proprement dits sur les premiers temps de leur race, remontant dans l'origine à une époque antérieure à leur établissement en Arménie, quand ils vivaient encore au milieu ou à côté des Phrygiens leurs frères. Nous manquons encore de documents pour reconnaître ce qui peut provenir de cette source. La seconde consiste dans certains souvenirs du temps de l'empire des Alarodiens, qui devaient s'être conservés même après l'établissement des Arméniens, comme une partie de la population primitive avait survécu en se fondant avec les nouveaux venus. Je crois en reconnaître quelques uns dans les emprunts faits par Moïse de Khorène à Mar. Abas Catina.

Entre le fait constaté plus haut d'après l'obélisque de Niiroud, que le premier roi des Alarodiens qui eut à lutter contre les armées assyriennes s'appelait Arame, et les récits sur le roi Uppur qui le premier aurait fait la guerre aux Assyriens et vaincu leurs forces commandées par le héros Furpuzur (Moï. Choren. I, 13) — j'ai à revenir plus tard sur le sens mythologique de ce nom de Bariam — la coïncidence est trop frappante pour pouvoir être absolument fortuite. Seulement, comme il arrive si fréquemment pour les faits dont le peuple conserve le souvenir par la tradition orale, sans qu'ils soient écrits, la guerre véritablement historique du IX<sup>e</sup> siècle av. J. C. est devenue tout à fait légendaire chez Mar. Abas Catina et Moïse de Khorène, et elle y est reportée à une époque fabuleusement ancienne.

Une autre coïncidence, que j'ai déjà fait remarquer (Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3<sup>e</sup> édition, t. II, p. 367) et que M. Oppert a admise d'après moi, est celle du nom de l'Ura ou Ursa à des inscriptions de Sar-yakin avec celui du Uppur dans la liste de l'historien arménien. La coïncidence est d'autant plus frappante que Aratchea est placé assez exactement à l'époque où régnait Ura. Et l'identification des deux noms s'appuie encore sur cette circonstance que c'est sous Aratchea que la tradition plaçait l'établissement en Arménie de captifs israhélites, d'où prétendait plus tard descendre la famille des Bagratides (Moï. Choren. I, 21). Il est vrai que Moïse de Khorène prétend que ces déportés avaient été établis dans le pays à par Nabuchodonosor; mais c'est le résultat d'une confusion manifeste entre les deux captivités de Samaria et de Jérusalem, que les dates de

l'historien lui-même suffisent à rectifier. La seule transportation d'Israélites en Arménie dont on trouve la trace est celle des gens du pays de Galaad et de la tribu de Nephthali (II Reg. XV, 29), qu'en 731 Tuklati-pal-âsar II emmena captifs avec les Syriens du royaume de Damas, lesquels, après avoir été quelque temps en Assyrie, furent établis ensuite dans le pays du fleuve Kir (II Reg. XVI, 9); et en effet les Juifs de ces régions voisines du Caucase se sont toujours donnés eux-mêmes comme descendants des Dix Tribus, faisant dater l'ère de leur exil de la ruine du royaume d'Israël (voy. Chmolson, Achtzehn hebraische Grabschriften aus der Krim, dans les Mémoires de l'Académie de Saint-Petersbourg, VII<sup>e</sup> série, t. IX, fasc. 7). La guerre de Tuklati-pal-âsar contre Damas et le royaume d'Israël étant postérieure à ses guerres d'Arménie, c'est seulement quelques années après, dans le cours des luttes de Sar-yukin contre Ursa que ces captifs d'Israël purent être conduits par les Assyriens comme une colonie sur les bords du fleuve Kir. Ainsi la tradition sur Հախթա, ancêtre des Bagratides, et les déportés israélites vient fournir une importante confirmation de l'identité que je propose de reconnaître entre Hatchea et Ursa.

Je serais aussi tenté de voir dans Սգայորտի une altération du nom d'Argistis, si Sgaiorti n'était pas donné comme de deux générations antérieur à Hatchea. Il est vrai que si certains noms réellement historiques, auxquels se rattachaient des traditions précises, ont pu être recueillis par Mar. Abas Cahina et placés dans sa liste, l'ordre respectif qu'il leur a donné n'a pas la même valeur. La tradition arménienne la plus autorisée plaçait sous Sgaiorti la retraite des fils parricides de Sin-agè-irib en Arménie.

« Quatre-vingts ans environ avant la domination de  
 « Nabuchodonosor régnait en Assyrie Sinacharim, qui assiégea Jérusalem au  
 « temps d'Ezéchias, roi des Juifs. Lorsque ses fils Adramelaï (Ադրամելայ)  
 « et Sanasarai (Տանասարայ) furent assassinés, ils se réfugièrent chez nous. Notre  
 « illustre ancêtre Sgaiorti établit l'un d'eux, Sanasarai, auprès des frontières de  
 « l'Assyrie, dans la partie de notre pays qui est située entre l'occident et le midi;  
 « et ses descendants, multipliés avec le temps, remplirent toute la montagne

« appelée Simon. Plus tard, les principaux et les plus illustres d'entre eux, ayant prouvé  
 « par leurs actes leur fidélité à nos rois, furent jugés dignes d'être nommés gouverneurs  
 « de ces lieux. Quant à Argamozan (Արգամոզան), sa demeure lui fut assignée  
 « dans le sud-est du même pays, c'est de lui que notre historien (Mar-Albas Catina)  
 « fait descendre les gens d'Arzeroun et de Genoun. » Mos. Choren. I, 22. Il est vrai  
 que Samuel d'Étzi (I, 7, 11) rapporte le même événement au règne de Parouis.

L'annexion de Sin-ayé-irib par ses fils est un fait historique  
 tout à fait positif qu'attestent également les fragments de Béroza (Euseb. Armén.  
chron. p. 20, ed. Mai; p. 25, ed. Mai; Method. Revelation. ap. Biblioth. patr.  
magis. Lugdun. t. III, p. 729) et la Bible (II Reg. XIX, 37; Is. XXXVII, 38), laquelle  
 écrit les noms des deux paricides ܐܕܪܡܠܝܩ (Adarmalik) et ܐܕܡܠܝܩ (probablement  
 [Ad'm] - Sar-usur). Leur fuite en Arménie est rapportée par les mêmes autorités, et  
 par conséquent doit être admise de l'historien. Or, cet événement est lieu dans le  
 moment où sans aucun doute Argistis régnait sur les Alarodiens. De là un puissant  
 argument de plus pour attribuer à Argistis la Spasrti de Moïse de Khorène.

Veuillez agréer, Cher Monsieur, etc.

F. Lenormant.



**TROISIÈME LETTRE.**



**ESSAI DE CANON DES ROIS  
DE BABYLONE  
ET D'ASSYRIE .**





**A M. LÉOPOLD DELISLE**

Membre de l'Institut.

---



Paris, 20 juin 1871.

Mon cher Léopold,

Ne vous étonnez pas si vous lisez votre nom en tête d'un travail bien étranger à vos études habituelles, à ces études où vous êtes si absolument maître et où votre jugement protège une si légitime autorité. Mais, bien que vous n'ayez jamais abordé d'une manière spéciale les matières d'archéologie asiatique vers lesquelles je me sens constamment attiré, votre tact critique est si fin et si sûr que vous savez être dans toutes les branches de l'érudition un parfait appréciateur de la façon dont les conditions qui font un travail réellement scientifique ont été observées. D'ailleurs, adoptant la forme d'une série de lettres pour l'exposition des principaux résultats de mes recherches sur les antiquités égyptiennes, il était impossible qu'une des premières ne fût pas adressée à mon meilleur ami, à celui que j'ai pris l'habitude de regarder presque comme un frère.

Mais ce n'est pas seulement une affection profonde qui me porte à vous adresser cette lettre. Il est un nom qui vient tout d'abord à la pensée quand on s'occupe d'inscriptions cunéiformes, c'est le nom glorieux de notre Eugène Burnouf, qui reste indéniablement attaché aux premiers pas de cette science, objet pendant longtemps de ses études. Si la mort ne l'eût enlevé trop tôt, ses conseils et sa critique eussent été sans prix pour l'école assyriologique. Il eût applaudi à nos efforts, il y eût pris le plus vif intérêt, et bien souvent il nous eût guidés dans la bonne voie avec l'ascendant de son immense érudition, de son admirable sentiment philologique et de la rigueur de méthode, comme de son inflexible bon sens. J'ai été élevé dans l'admiration de son génie, et à mesure que j'ai travaillé par moi-même ce sentiment d'admiration a grandi en moi. Je ne puis assez dire avec quel sentiment de tristesse j'ai vu trop souvent une certaine école qui ne vivait que par l'autorité des savants d'outre-Rhin, et se prosternait devant la supériorité germanique, faire dans les dernières années bon marché de nos



Il me semble que la plupart des travaux des assyriologues présentent jusqu'à ce jour un même défaut, qui a restreint considérablement le nombre des adeptes de cette science. Ses fondateurs, préoccupés avant tout de la passion bien légitime de marcher en avant et de planter de nouveaux jalons sur le vaste champ dont ils ont entrepris la conquête, ont trop négligé ces utiles retours sur leurs pas pour débayer le chemin déjà parcouru qui peuvent seuls rendre plus facile la tâche des commençants ou des érudits qui, sans s'adonner spécialement à ces études, veulent se rendre compte de leur valeur et de leurs progrès. Or la grande majorité de leurs écrits ne s'adresse-t-elle en réalité qu'à un petit nombre d'initiés, tandis qu'elle demeure lettre close pour le public, même celui des savants. Il faut un long et persévérant travail, il faut être devenu soi-même un véritable assyriologue pour profiter de ces écrits, ou bien il faut accepter de confiance des résultats qu'on ne peut pas vérifier et qui souvent se présentent sous une forme contradictoire.

M. Ménant — et c'est là selon moi, avec la traduction des inscriptions de Xammurabi, le plus grand mérite de ce consciencieux travailleur — a déjà beaucoup fait dans ses ouvrages pour combler une semblable lacune. Grâce surtout à son Syllabaire, quand la publication en sera terminée, tout le monde pourra jurer en connaissance de cause et sans difficultés des procédés du déchiffrement des valeurs phonétiques, de ses preuves et de son degré de certitude. Sa Grammaire n'est pas moins utile, malgré quelques imperfections et quelques lacunes qui la mettent sur certains points un peu en retard par rapport à l'état dernier de la science. En y traduisant dans le système graphique des Assyriens et en y éclaircissant par des exemples empruntés aux inscriptions le beau travail philologique produit par M. Oppert (d'après la première édition), travail qui avait à la fois l'avantage et l'inconvénient de se présenter abstraction faite du mécanisme particulier de l'écriture, M. Ménant a rendu le plus considérable des services aux débutants, et a mis mieux que personne en lumière, pour ceux qui veulent en avoir une idée sans en faire une étude spéciale, l'étrange et unique phénomène d'une écriture et d'une langue si mal assorties l'une à l'autre, et dont pourtant le mariage a duré tant de siècles.

Mais tous d'autres rapports tout reste encore à faire dans la même voie. On a déjà — et j'ai été moi-même de ceux qui l'ont tenté —

de choses sorties purement et simplement de son invention. La première est la tradition des Arméniens proprement dits sur les premiers temps de leur race, remontant dans l'origine à une époque antérieure à leur établissement en Arménie, quand ils vivaient encore au milieu ou à côté des Phrygiens leurs frères. Nous manquons encore de documents pour reconnaître ce qui peut provenir de cette source. La seconde consiste dans certains souvenirs du temps de l'empire des Alarodiens, qui devaient s'être conservés même après l'établissement des Arméniens, comme une partie de la population primitive avait survécu en se fondant avec les nouveaux venus. Je crois en reconnaître quelques uns dans les emprunts faits par Moïse de Khorène à Mar. Abas Catina.

Entre le fait constaté plus haut d'après l'obélisque de Nimroud, que le premier roi des Alarodiens qui eut à lutter contre les armées assyriennes s'appelait Arame, et les récits sur le roi Uppur qui le premier aurait fait la guerre aux Assyriens et vaincu leurs forces commandées par le héros Furpuzur (Mos. Choren. I, 13) — j'aurai à revenir plus tard sur le sens mythologique de ce nom de Bariam — la coïncidence est trop frappante pour pouvoir être absolument fortuite. Seulement, comme il arrive si fréquemment pour les faits dont le peuple conserve le souvenir par la tradition orale, sans qu'ils soient écrits, la guerre véritablement historique du IX<sup>e</sup> siècle av. J.-C. est devenue tout à fait légendaire chez Mar. Abas Catina et Moïse de Khorène, et elle y est reportée à une époque fabuleusement ancienne.

Une autre coïncidence, que j'ai déjà fait remarquer (Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3<sup>e</sup> édition, t. II, p. 36) et que M. Oppert a admise d'après moi, est celle du nom de l'Urta ou Urta à des inscriptions de Sar-yathin avec celui du Uppur de la liste de l'historien arménien. La coïncidence est d'autant plus frappante que Hratchea est placé aux environs exactement à l'époque où régnait Uria. Et l'identification des deux noms s'appuie encore sur cette circonstance que c'est sous Hratchea que la tradition plaçait l'établissement en Arménie de captifs israélites, d'où prétendait plus tard descendre la famille des Bagratides (Mos. Choren. I, 21). Il est vrai que Moïse de Khorène prétend que ces déportés avaient été établis dans le pays à par Nabuchodonosor; mais c'est le résultat d'une confusion manifeste entre les deux captivités de Samarie et de Jérusalem, que les dates de



l'historien lui-même suffisent à rectifier. La seule transportation d'Israélites en Arménie dont on trouve la trace est celle des gens du pays de Galaad et de la tribu de Nephthali (II Reg. XV, 29), qu'en 731 Tuklati-pal-aïar II emmena captifs avec les Syriens du royaume de Damas, lesquels, après avoir été quelque temps en Égypte, furent établis ensuite dans le pays du fleuve Kir (II Reg. XVI, 9); et en effet les Juifs de ces régions voisines du Caucase se sont toujours donnés eux-mêmes comme descendants des Dix Tribus, faisant dater l'ère de leur exil de la ruine du royaume d'Israël (voy. Chmolson, Achtzehn hebräische Grabschriften aus der Krim, dans les Mémoires de l'Académie de Saint-Petersbourg, VII<sup>e</sup> série, t. IX, fasc. 7). La guerre de Tuklati-pal-aïar contre Damas et le royaume d'Israël étant postérieure à ses guerres d'Arménie, c'est seulement quelques années après, dans le cours des luttes de Sar-yukin contre Ursa que ces captifs d'Israël purent être conduits par les Égyptiens comme une colonie sur les bords du fleuve Kir. Ainsi la tradition sur Հախթա, ancêtre des Bagratides, et les déportés israélites vient fournir une importante confirmation de l'identité que je propose de reconnaître entre Hratchea et Ursa.

Je serais aussi tenté de voir dans Սգայորտի une altération du nom d'Argestis, si Sgaiorti n'était pas donné comme de deux générations antérieur à Hratchea. Il est vrai que si certains noms réellement historiques, auxquels se rattachaient des traditions précises, ont pu être recueillis par Mar. Abas Catina et placés dans sa liste, l'ordre respectif qu'il leur a donné n'a pas la même valeur. La tradition arménienne la plus autorisée plaçait sous Sgaiorti la retraite des fils parricides de Sin-agè-irib en Arménie.

« Quatre-vingts ans environ avant la domination de  
 « Nabuchodonosor régnait en Égypte Sénacharim, qui assiégea Jérusalem au  
 « temps d'Ezéchias, roi des Juifs. Lorsque ses fils Adramelai (Ադրամելայ)  
 « et Sanasarai (Տանասարայ) furent assassinés, ils se réfugièrent chez nous. Notre  
 « illustre ancêtre Sgaiorti établit l'un d'eux, Sanasarai, auprès des frontières de  
 « l'Égypte, dans la partie de notre pays qui est située entre l'occident et le midi;  
 « et ses descendants, multipliés avec le temps, remplirent toute la montagne

également fâcheux : celui qui n'a pas fait toute une étude de ces matières peut à chaque instant, en puisant des renseignements dans des travaux vieux de quelques années seulement, y puiser une donnée erronée, une fautive lecture, déjà corrigée, qu'il répand dans le public et qui y reste pour longtemps ; ou bien, faute d'indications de synonymie, il devient impossible de faire usage de travaux un peu anciens, dont l'étude est pourtant précieuse et dont il y a grand profit à tirer.

La divergence des lectures se remarque même dans les travaux qui correspondent le plus exactement à l'état actuel de la science. Il est encore quelques noms propres idéographiques dont la traduction dans la langue parlée est sujette au doute. Pour ceux-ci une synonymie est indispensable, car le lecteur insuffisamment averti, quand il trouve chez sir Henry Rawlinson le nom de Val-likhish, chez M. Oppert celui de Bin-likhishous et chez M. Smith celui de Val-nivari, aura peine à se douter que ces trois érudits parlent du même prince. Quant aux rois sur les noms desquels tous les Assyriologues sont d'accord en ce qui est du sens et de la transcription grammaticale, quand il s'agit d'en citer les noms dans des résumés historiques la discordance n'est guère moins grande. Pour les uns on adopte la transcription biblique, qu'elle soit plus ou moins exacte, mais chacun en suivant la version des livres Saints la plus habituellement en usage dans son pays, ce qui produit déjà un certain désaccord. Quant aux autres, certains auteurs ont adopté la transcription presque rigoureuse de la lecture dans la langue assyrienne, d'autres une forme hellénisée, qui souvent n'y ressemble pas beaucoup. Ainsi le roi que sir Henry Rawlinson appelle Assurbanipal est désigné par M. Oppert sous le nom de Sardanapale VI.

J'ai donc cru faire une chose qui ne serait pas absolument inutile en accompagnant mon essai de Canon royal d'une synonymie qui comprend les lectures adoptées dans les principales listes jusqu'à présent données des rois de Babylone et de Ninive. Ces sources y sont indiquées par les abréviations suivantes :

R, a. — Sir Henry Rawlinson } dans leurs premiers travaux, ré-  
 H ——— de docteur Hincks } sumés par la liste qu'a publiée M. Layard dans son

livre de Nineveh and Babylon, 1853.

O, a. — Oppert, Rapport au Ministre de l'Instruction Publique, 1856.

O, b. — Oppert, Expédition en Mésopotamie, 1859-1863.

R, b. — Sir H. Rawlinson, Cuneiform inscriptions of Western Asia, tome I<sup>er</sup>, 1861.

O, c. — Oppert, Inscriptions des Sargonides, 1862.

R, c. — Sir H. Rawlinson, dans l'ouvrage de son frère, George Rawlinson, The five great monarchies of ancient Eastern World, 1862-1867.

O, d. — Oppert, Histoire des empires de Chaldée et d'Assyrie, 1868.

S. — Smith, dans la Zeitschrift für Egyptische Sprache und Alterthumskunde de 1868.

O, e. — Oppert, la chronologie biblique fixée par les éclipses des inscriptions cunéiformes, 1868.

L. — F. Lenormant, Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3<sup>e</sup> édition, 1869.

Pour ma part, au lieu de chercher des formes bibliques ou hellénisées, dont la majeure partie se justifierait difficilement, le système que j'ai adopté désormais est celui de la transcription philologiquement la plus exacte et la plus rigoureuse, de celle qui par conséquent peut se rapprocher davantage de l'ancienne prononciation assyrienne. C'est le parti qu'on a définitivement pris pour les noms des rois égyptiens. On ne dit plus, comme Champollion, Thouthmosis, Amenophis, Séthos, sous une forme grecisée et empruntée à Manéthon, mais Toutmès, Amenhotep, Séthi. C'est aussi, je n'en doute pas, celui qui prévaudra pour les noms babyloniens et assyriens.

Mais quelques explications de plus sont encore nécessaires au sujet de mes transcriptions.

J'y fais usage du Standard alphabet de M. Lepsius, non que je le considère comme parfait, mais parce qu'il est le plus généralement adopté en cas semblable, surtout de la part des égyptologues. Désirant rendre mes transcriptions

philologiquement aussi exactes que possible, je me suis étudié à leur donner une forme qui du premier coup d'œil, et sans chances de méprise, put se calquer en caractères sémitiques. C'est ainsi que, pourvu qu'on ne puisse pas se tromper sur la place des mots dans le vocabulaire comparé des idiomes de la famille sémitique, je rends le  $\mathcal{U}$  par  $\text{š}$  et le  $\mathcal{O}$  par  $\text{s}$ , bien que des preuves positives établissent qu'au moins à Ninive la prononciation de ces lettres était exactement l'inverse de ce qu'elle est dans les autres langues du même groupe, c'est à dire:

$$\mathcal{O} = \text{sch.}$$

$$\mathcal{U} = \text{s.}$$

Mais en même temps j'ai cru nécessaire de reproduire certaines altérations des mots passées dans l'usage constant de la langue parlée. Ainsi, à l'exemple des savants anglais, j'écris Tuklati-pal-âsar et Assur-bani-pal là où M. Oppert transcrit Tuklat-habal-asar et Assur-ban-habal. En effet, si la forme pleine et étymologique du mot de « fils » est en assyrien abal, telle que nous la lisons dans certaines inscriptions de Nabu-kudammi-usur (𐎶𐎵𐎠𐎶𐎠𐎶𐎠𐎶 ablu), du radical sémitique 𐤀𐤁𐤋 — l'orthographe assyrienne ne distinguant pas le 𐎶 et le 𐎵 dans le rôle initial — les transcriptions bibliques et grecques établissent avec certitude qu'il s'était développé à côté une forme déficiente, prononcée pal à Ninive et bal à Babylone. De même que chez les Arabes nous trouvons les deux formes parallèles ٱبْن et بَن, de même en assyrien existaient simultanément abal et bal ou pal, et c'était la seconde forme qu'on employait dans la lecture des noms propres.

Un dernier mot en finissant. Pour dresser mon essai de Canon, j'ai dû établir un classement chronologique des noms de rois et les distribuer par dynasties. En ce qui est du royaume d'Assyrie l'entreprise ne présentait pas d'embarras ni de difficultés sérieuses, car — sauf pour un seul — les savants sont maintenant d'accord sur l'ordonnance respective des monarques assyriens. Mais il n'en était pas de même pour les rois appartenant aux plus anciennes époques de l'empire de Chaldée et de Babylone. Ici de grandes différences existent encore entre les opinions des assyriologues. Le système que j'ai adopté m'est propre. C'est celui de la troisième édition de mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient complète et rectifiée. Je suis obligé de le

177.

donner aujourd'hui sans commentaires, mais je n'ai aucunement la prétention  
de le faire ainsi accepter sur ma seule autorité. Une partie de mes lettres  
subéquentes sera consacrée à en fournir les preuves et la justification.

C'est aussi dans la suite de mes lettres que je m'efforcerai  
d'établir l'exactitude des dates que j'inscris dans mon Canon.

Veuillez agréer, Mon cher Léopold, etc.

F. LeNormand.





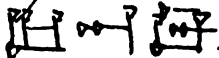
Rois  
de Chaldée et de Babylone ..

Première dynastie.  
Kouschite.

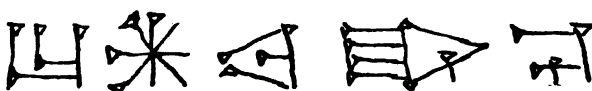
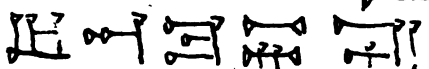
N.B. la succession des premières dynasties offrant d'énormes lacunes, j'y marque d'un astérisque les noms qui se suivent avec certitude d'après les monuments.

1<sup>\*</sup>

Ur-xammou.

 , hiéroglyphique.  , cunéiforme archaïque. Transcription en caractères modernes: .

Variante:

 Transcription moderne: .

Lectures proposées:

Orchamus. — R, b.

Uroukh. — H.

Orcham. — O, b.

Uroukh or Urukham. — R, c.

Orcham. — O, d.

Ourcham. — d.

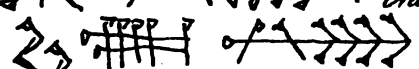
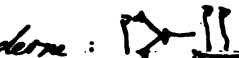
2<sup>\*</sup>

Ilgi.

 . Transcription moderne: .

Variantes:

1.  . Transcription moderne: .

2.  . Transcription moderne: .

3. (dans un papyrus de Nabu-na'id.)

lectures proposées:

Elgi. — R, b.

Ilgi. — O, b.

Ilgi. — R, c.

Ilgi. — O, d.

Ilgi. — d.

(Entre ces deux noms et les suivants est une très large lacune.)

3<sup>+</sup>

Šigaraktyaš ou Šagaraktyaš.

hiératique. Transcription en cursiiforme  
archaïque: Transcription  
moderne:

Variantes:

1. (dans un papyrus de Nabu-na'id)
2. (ibid.)

lectures proposées:

Šagaraktyas. — O, b.

Šagaraktyas. — O, d.

Šagaraktyas. — d.

4<sup>+</sup>

Naram-Sin.

hiératique. Transcription en cursiiforme  
archaïque: Transcription moderne:

}



Lectures proposées :

Maram - Esin. — R, b.

Maram - Sin. — O, b.

Maram - sin. — R, c.

Maram - Sin. — O, d.

Maram - Sin. — L.

(Entre ces deux noms et les suivants est encore une lacune).

5.<sup>+</sup>

Belit - hasihat (?).

 Transcription moderne : 


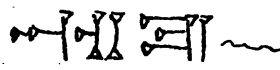
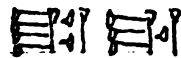
Lectures proposées :

Belit - Hasihat. — O, b.

Belit - Hasihat. — O, d.

6.<sup>+</sup>

Sin - šada.

 Transcription moderne :   


Lectures proposées :

Esin - sada. — R, b.

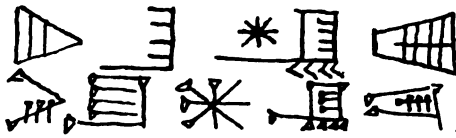

Sin - Saïd. — O, b.

Sin - shade. — R, c.

Sin - Saïd. — O, d.

Sin - Saïd. — L.

7.  
Isin - Sin.


 hiéroglyphique. Transcription en cunéiforme archaïque : ~  
 Transcription moderne : 



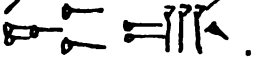
lectures proposées :

Isou - Sin. — O, b.

Isou - Sin. — O, d.

Isou - Sin. — d.

Le père de ce personnage, qui ne reçoit pas le titre royal et n'a probablement pas régné, s'appelle Kan-sukhalla


 hiéroglyphique. Transcription en cunéiforme archaïque :   
 Transcription moderne : 

lectures proposées :

Kansukalla. — O, b.

Kansoukallou. — O, d.


 8. Rim - Sin.  
 Transcription moderne : 

lectures proposées :

Rim - Sin. — R, b.

Rim - Sin. — O, b.

Rim - sin. — R, c.

Rim - Sin ou Ilou - Rim - Sin. — O, d.

Rim - Sin. — d.

9. Amar - Sin.


 Transcription moderne : 

lectures proposées :

Zur-Esin. — R, b.

Amar-Sin. — O, b.

Zur-sin. — R, c.

Amar-Sin. — O, d.

Amar-Sin. — d.

10<sup>+</sup>

Adannu (?) - Sin.

 . Transcription moderne : .

lectures proposées :

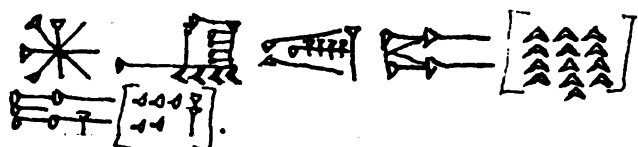
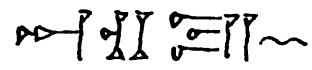
Gasin. — R, b.

Adannou - Sin. — O, b.

Adannou - Sin. — O, d.

11<sup>+</sup>

Sin-abal-iddin.

 . Transcription moderne : .

lectures proposées :

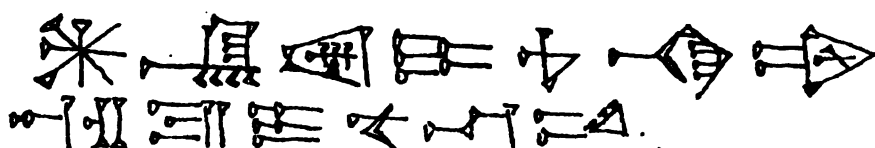

Sin-habal — ..... — O, b.

Sin-habal — ..... — O, d.

Sin-habal — ..... — d.

12.

Sin-inunam.

 . Transcription moderne : .

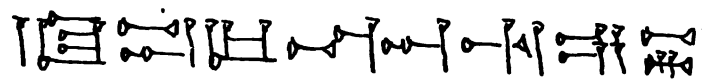
}



Troisième dynastie.  
Elamite.

---

15.  
Kudur - Manxunta.

 (dans un document d'Assur-bani-pal).

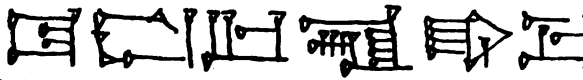

lectures proposées:

Kudur - Mangundi. — S.

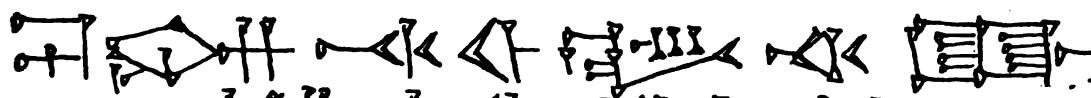
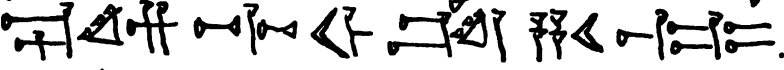
Chodornukhounta. — d.

16.  
Kudur - Lagamarā.

Forme biblique: כְּדֹר לָגָמָר.

Restitution du nom en cunéiforme archaïque:   
En caractère moderne: 

17.<sup>t</sup>  
Simtisi - Tarxak.

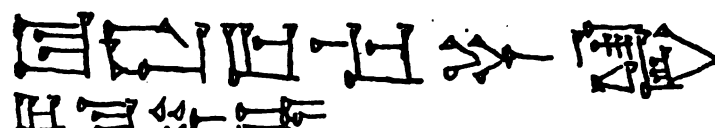
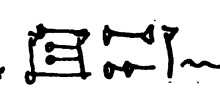
 Transcription  
moderne: 

lectures proposées:

Simtisi - Karhak. — O, b.

Simtisi - Karhak ou Simtisi - Tishak. — O, d.

18.<sup>t</sup>  
Kudur - Mabag.

 Transcription moderne: 

Lectures proposées:

Kudur-Mabuk. — R, b.


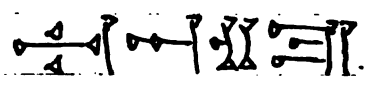
Koudous-Mapouk. — O, b.

Kudur-Mabuk or Kudur-Mapula. — R, c.

Koudousmapouk. — O, d.

Kudur-Mabug (Kudur-Lagamar). — S.

Chadormabug. — d.

19<sup>e</sup>Zikar-Sin.

 Transcription moderne: 
Lectures proposées:

Abad-Esin. — R, b.

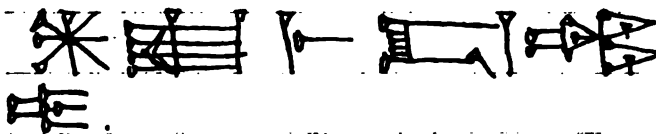
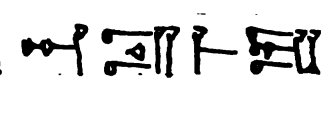
Zikar-Sin. — O, b.

Arid-Sin. — R, c.

Zikar-Sin. — O, d.

Zikar-Sin. — d.

(des noms suivants ne sont rattachés que très dubitativement à cette dynastie).

20<sup>e</sup>Išme-Dakan.

 Transcription moderne: 
Variante purement graphique:

Lectures proposées:

Išmi-Dakan. — R, b.


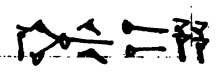
Išmidagan. — O, b.

Isim-dagon. — R, c.

Isimidagan. — O, d.

Isimidagan. — d.

21.

 *Gungunur.* Transcription moderne: 

lectures proposées :

Gungunur. — R, b.

Goungounoun. — O, b.

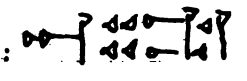
Gunguna or Gouguna. — R, c.

Goungounoun ou Goungoun. — O, d.

Goungoun. — d.

22.

Libit.

 Transcription moderne: 

lectures proposées :

Libit.... — R, b.



Libit.... — O, b.

Libit.... — O, d.

Quatrième dynastie.  
Chaldéenne.

23.

Bin-bal-isurrik.


  
 - transcription moderne: 

Lectures proposées :

Нон-кабал-исовник. — О, б.

Hou-habal-isourrik. — O, d.

24\*

 $a_i \dots$ 

77777..... (liste royale du temps d'Amur-bani-gal).

25<sup>th</sup>

Amat . . . .


777  $\Delta\Delta$  ..... (même liste).

Lecture proposée :

Anat. — O, d.

26<sup>th</sup>

Sarri — . . . .


..... (même liste).


Lectures proposées :

Sar... — Ob.

Bar... — O. d.

27<sup>t</sup>

Illi-Rimit, reine.

 (même liste).  
 S



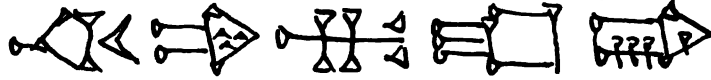
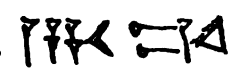
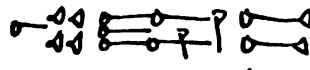
lectures proposées :

Illu - Mu. — O, b.

Sami - Rimit. — O, d.

28<sup>+</sup>

Xammu - rabi.

 Transcription moderne:   
 (liste royale du temps d'Assur - bani - pal).

lectures proposées :

Khammurabi. — R, b.

Hammourabi. — O, b.

Khammurabi. — R, c.

Hammourabi. — Méhant.

Hammourabi. — O, d.

Hammourabi. — L.

de père de ce personnage n'a pas été roi et est appelé :

Ummu - banit.

 Transcription moderne:   
.

lecture proposée :

Ummoubanit. — O, d.

29<sup>+</sup>

Samas - Anu.


 Transcription moderne: 

lectures proposées :

Samas - Anu. — O, b.

Shamshu - Iluna. — R, c.



Samas - Anu. — O, d.

30<sup>\*</sup>Ammidikaga.
 (liste royale du temps d'Alšus-bani-pal).

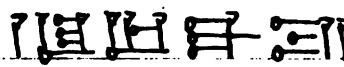
lectures proposées :

Ammidikaga. — O, b.

Ammidikaga. — O, d.

31<sup>\*</sup>Kuri-gal-zu I<sup>er</sup>
 Transcription moderne : .

Variante :

 (liste royale du temps d'Alšus-bani-pal).

lectures proposées :

Duri-Galaza. — R, b.

Kourgalzou. — O, b.

Duri-galaza. — R, c.

Kourgalzou. — O, d.

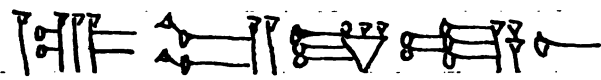
Kourigalzu I<sup>er</sup>. — d.32<sup>\*</sup>Mammaš-šixu.
 (liste royale du temps d'Alšus-bani-pal).

lectures proposées :

Mamas-pihou. — O, b.

Mammaspihou. — O, d.

33<sup>\*</sup>Ulam-Buryaš.

 (même liste).

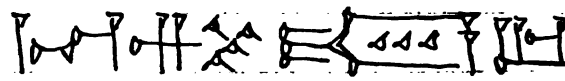
lectures proposées:

Calampourgas. — O, b.

Calampourgas. — O, d.

34<sup>+</sup>

Nazi-üntas.

 (même liste).


lectures proposées:

Parjicuttas. — O, b.

Parjicuttas. — O, d.

35<sup>+</sup>

Meli-Siqu.

 (même liste).

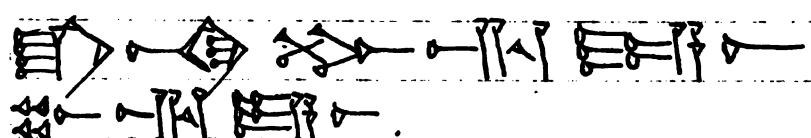
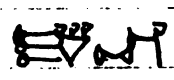
lectures proposées:

Milisichou. — O, b.

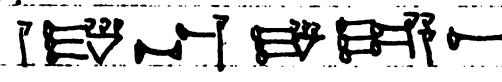
Milisichou. — O, d.

36<sup>+</sup>

Burna-Buryas 1<sup>er</sup>.

 Transcription moderne: 

Variante:

 (liste royale du temps d'Akhar-bani

(ul).

lectures proposées:

Purnapurigas. — R, b.

Pournapouryas. — O, b.  
 Purna-purijas. — R, c.  
 Pournapouryas. — O, d.  
 Pournapouryas I<sup>er</sup>. — d.

37.<sup>+</sup>  
Kadar-en-Kit.

𐎧𐎠𐎡𐎢 𐎧𐎠𐎡𐎢 𐎧𐎠𐎡𐎢 𐎧𐎠𐎡𐎢 (liste royale du temps d'Assur-bani-pal)

lectures proposées:

Kadarbilkit. — O, b.  
 Kadarbilkit. — O, d.

38.<sup>+</sup>  
Ulam-Xarbat.

𐎧𐎠𐎡𐎢 𐎧𐎠𐎡𐎢 𐎧𐎠𐎡𐎢 𐎧𐎠𐎡𐎢 (même liste).

lectures proposées:

Ulamhabat. — O, b.  
 Ulamhabat. — O, d.

39.<sup>+</sup>  
Meli-Xali.

𐎧𐎠𐎡𐎢 𐎧𐎠𐎡𐎢 𐎧𐎠𐎡𐎢 𐎧𐎠𐎡𐎢 (même liste).

lectures proposées:

Milichali. — O, b.  
 Milichali. — O, d.

40.<sup>+</sup>  
Meli-Sumu.

𐎎𐎎𐎎𐎎𐎎 (même liste).

lectures proposées:

Milisoumou. — O, b.

Milisoumou. — O, d.

41<sup>+</sup>

Meli - Sibarru.

𐎎𐎎𐎎𐎎𐎎 (même liste).

lectures proposées:

Meli - Sibarru. — O, b.

Melisibarru. — O, d.

42<sup>+</sup>

Meli - Kit.

𐎎𐎎𐎎𐎎𐎎 (même liste)

lectures proposées:

Milikit. — O, b.

Milikit. — O, d.

43<sup>+</sup>

Nimgirabi.

𐎎𐎎𐎎𐎎𐎎 (même liste).

lectures proposées:

Nimgirabi. — O, b.

Nimgirabi. — O, d.

44<sup>+</sup>

Nimgirabi - Kit.

5

𐎠𐎡𐎢𐎣𐎤𐎥𐎦𐎧𐎨𐎩𐎪𐎫𐎬𐎭𐎮𐎯𐎰𐎱𐎲 (même liste).

lectures proposées:

Mingirabikit. — O, b.

Mingirabikit. — O, d.

45.\*

Mingirabi - Buryaš.

𐎠𐎡𐎢𐎣𐎤𐎥𐎦𐎧𐎨𐎩𐎪𐎫𐎬𐎭𐎮𐎯𐎰𐎱𐎲𐎳 (même liste).

lectures proposées:

Mingirabipouryas. — O, b.

Mingirabipouryas. — O, d.

46.\*

Kadar - Buryaš.

𐎠𐎡𐎢𐎣𐎤𐎥𐎦𐎧𐎨𐎩𐎪𐎫𐎬𐎭𐎮𐎯𐎰𐎱𐎲𐎳 (même liste).

lectures proposées:

Kadarpouryas. — O, b.

Kadarpouryas. — O, d.

47.\*

Kadar - kit.

𐎠𐎡𐎢𐎣𐎤𐎥𐎦𐎧𐎨𐎩𐎪𐎫𐎬𐎭𐎮𐎯𐎰𐎱𐎲𐎳 (même liste).

lectures proposées:

Kadar-kit. — O, b.

Kadar-kit. — O, d.

48.\*

Nazi - šixu.

𐎠𐎡𐎢𐎣𐎤𐎥 (même liste).

lectures proposées:

Nazitichou. — O, b.

Nazinichou. — O, d.

49\*  
Nazi-Buryai.

𐎠𐎡𐎢𐎣𐎤𐎥𐎦𐎧 (même liste).

lectures proposées:

Nazipouriyas. — O, b.

Nazipouriyas. — O, d.

---

Cinquième dynastie.  
Arabe (?)

---

50\*  
Kara-tadaš.  
(vers 1410 av. J. C.)

𐎠𐎡𐎢𐎣𐎤𐎥𐎦𐎧𐎨𐎩𐎪𐎫 (dans un fragment historique du règne d'Atim-bani-pal).

lectures proposées:

Karatadas. — O, d.

Kara-issib-das. — S.

Karatadas. — d.

}



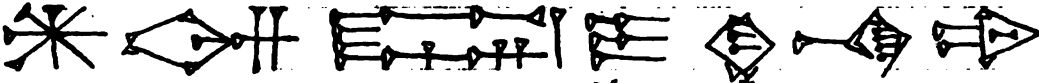
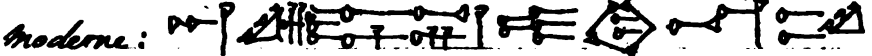


Kourgalzu II. — O, b.  
 Durri-galazu. — R, c.  
 Kourgalzu. — O, d.  
 Durri-galzu. — S.  
 Kourgalzu II. — d.

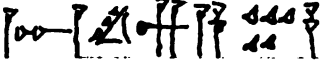
Sixième dynastie.  
 Vassale des Assyriens.

54.

Bin-bal-idina  
 (vers 1250 - 1210).

 Transcription.  
 moderne: 

Variante:

 (dans un fragment historique du règne d'Assur-bani-pal).

Lectures proposées:

Houbaladan. — Oppert, article Babylone dans l'Encyclopédie du XIX<sup>e</sup> siècle.

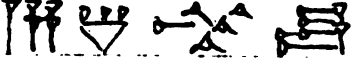
Vul-pal-iddin. — S.

Binbaladan. — d.

Bin-habal-idinav. — Oppert, Inscriptions de Dur-Sarrakyn.

55.

Zagar-Sum-iddin  
 (vers 1160).

 (dans un fragment historique du règne d'Assur-bani-pal).

lecture proposée:

Zagare-sum-iddin. S.

56<sup>±</sup>

Mabu-Kudur-usur  
(vers 1120).

𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵 (même fragment).

lectures proposées:

Mabu-Kudur-usur. — S.

Mabuchadorosor. — d.

57<sup>±</sup>

Marduk-idin-axe  
(vers 1100).

𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵. Forme correspondante en caractère moderne, dans des documents contemporains: 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵.

Variante:

𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵.

lectures proposées:

Merodach-adan-akhi. — R, b.

Mardoukiddinakk. — O, b.

Merodach-iddin-akhi. — R, c.

Mardouk-idin-akk. — O, d.

Maruduk-iddin-axi. — S.

Mardochedidinakhi. — d.

58<sup>±</sup>

Marduk-Sapik-zir  
(vers 1080).

𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵.









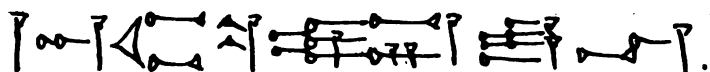


73.

Μαρδοχευκάδος,

à corriger en Μαρδοβαδάδας.

(721).

Marduk-bal-iddina.

Variante:



lectures proposées:

Merodach-baladan. — R, e.

Merodach-baladan. — H, a.

Merodach-baladan. — O, a.

Marduk-bal-iddin. — O, b.

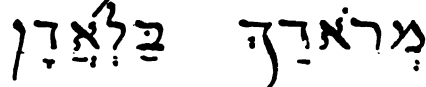
Merodach-Baladan. — O, c.

Merodach-baladan. — R, e.

Merodach-Baladan. — O, e.

Merodachbaladan. — L.

Transcription biblique:



74.

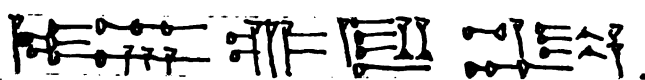
Σαρεαβός,

à corriger en Σαρεαβός.

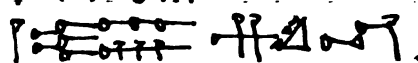
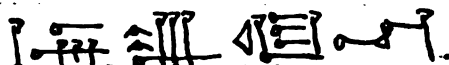
(709).

Sar-yukin,

roi d'Assyrie.



Variantes:









Asshur-nadin. — R, c.

Assur-nadin. — S.

Assurnadin. — d.

80.

Πηγε βῆδος.

(693)

Le nom de ce roi n'est fourni par aucun monument jusqu'à présent connu. M. Oppert (*Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 357) suppose que la forme originale a pu être *Isib-azē-Bel*:

𐎶𐎵𐎶𐎶 𐎶𐎵𐎶𐎶 𐎶𐎵𐎶𐎶 𐎶𐎵𐎶𐎶.

81.

Μεσσημόρδακος.

(692).

Le nom n'a pas encore été retrouvé, mais il semble se restituer tout naturellement en: *Musi-šī-Marduk*, nom propre babylonien bien connu:

𐎶𐎵𐎶𐎶 𐎶𐎵𐎶𐎶 𐎶𐎵𐎶𐎶 𐎶𐎵𐎶𐎶.

Cependant, quelque séduisante que soit cette restitution, proposée par M. Oppert, j'ai des doutes à son sujet: des inscriptions révèlent en effet l'existence d'un roi de Babylone postérieur à *Sar-yukin* et dans le nom duquel celui du dieu *Marduk* entre comme élément. Or, il n'est pas possible de lui trouver de place dans la série royale autrement qu'en l'assimilant au *Mesymôrdaκος* de Ptolémée. Ce roi s'appelle:

*Marduk-idin-azē II.*

𐎶𐎵𐎶𐎶 𐎶𐎵𐎶𐎶 𐎶𐎵𐎶𐎶 𐎶𐎵𐎶𐎶.

82.

Σαζαβου.

(688).

𐎶𐎵𐎶𐎶 𐎶𐎵𐎶𐎶 𐎶𐎵𐎶𐎶.

lectures proposées :

Souzoub. — O, c.

Shuzub. — R, c.

Souzoub. — d.

83.

Interruption dans les rois de Babylone. Occupation militaire par les Assyriens.  
(688).

84.

Shuzubu  
(686)

repréend le pouvoir : voy. n° 82.

85.

Nouvelle interruption dans la série royale (686).

86.

Shuzubu  
(683)

repréend le pouvoir pour la troisième fois : voy. n° 82.

87.


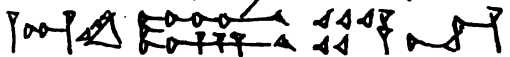
Troisième interruption dans la série royale ; Babylone est prise à sa et brûlée par les Assyriens (683).

Le Canon de Pholénice réunit toute cette époque, de 81 à 87, sous la rubrique  
Abasi'deubor Sé'tepov.

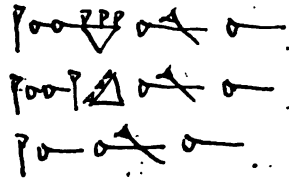
88.

Asapirōs  
(680)

Asur - az - idin,  
roi d'Assyrie.

Caractère archaïque: . Caractère moderne: .

Variantes:



lectures proposées:

Esarhaddon. — R, a.

Esarhaddon. — H, a.

Amarhaddon. — O, a.

Esar-Haddon (Assur-akh-iddin). — R, b.

Amarhaddon (Assur-ah-iddin). — O, b.

Amarhaddon (Assur-ah-iddin). — O, c.

Esar-Haddon. — R, c.

Esar-Haddon. — S.

Amarahaddon. — d.

Transcription biblique:

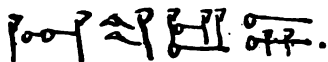
סרסר אידין

89.

Samas-ibni

(vers 676)

révolta un moment sous le règne d'Assur-akh-iddin.

.

lectures proposées:

Samas-dar-utkin. — O, b.

Samas-dar-oukin. — O, c.

Samas-ibni. — Oppert, Commentaire de la grande inscription de Khorsabad.

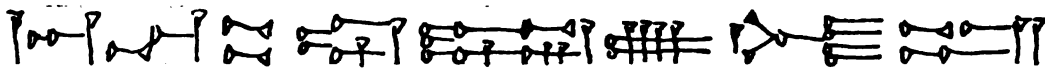
Samas-ibni. — d.



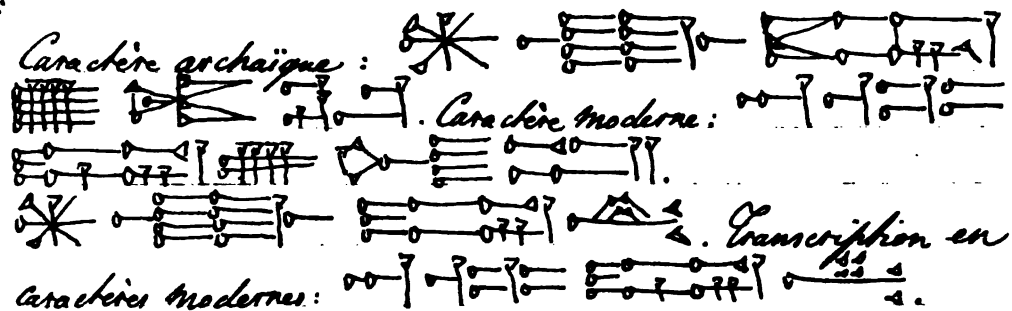


Huitième dynastie (?)  
Rois du dernier empire Chaldéen.

94.  
Nabu-bal-usur.  
(625).



Variantes:



Forme dans le Canon de Ptolémée:

Ναβοπολδασσάρως.

Lectures proposées:

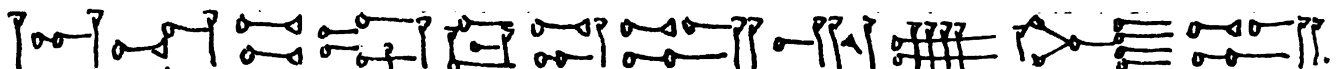
des érudits ont l'habitude de désigner ce prince par son nom du Canon de Ptolémée: Nabopolassar. Je me bornerai donc à citer les transcriptions suivantes, où l'on s'est efforcé de tenir de plus près grammaticalement la forme babylonienne originale:

Nabu-pal-usur. — R, b.

Nabu-palk-usur. — O, b.

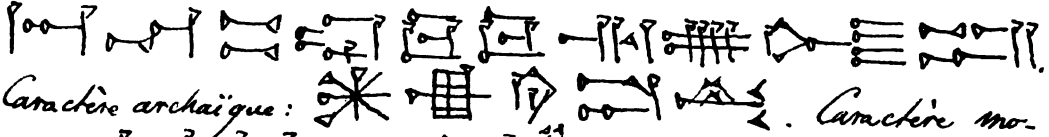
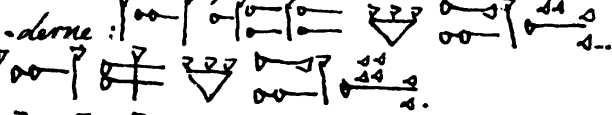
Nabu-habal-usur. — O, c.

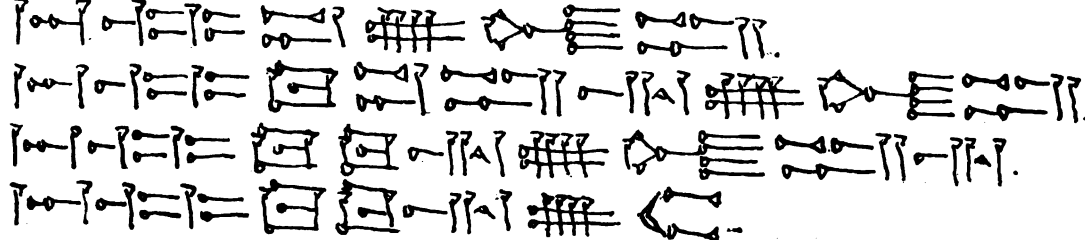
95.  
Nabu-Kudurri-usur.  
(604).

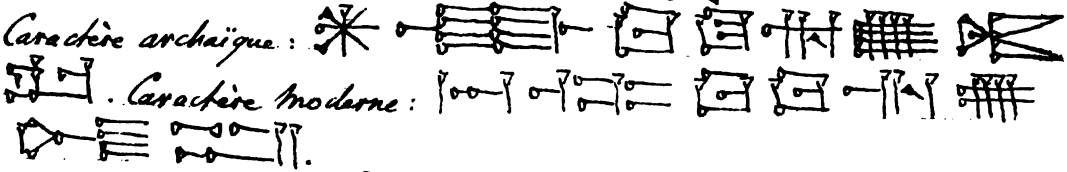
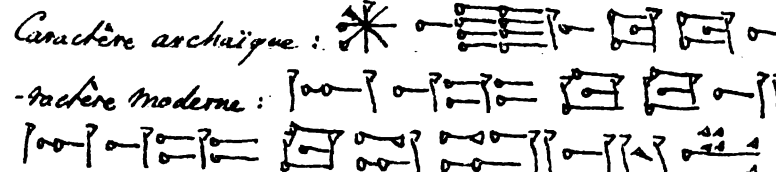


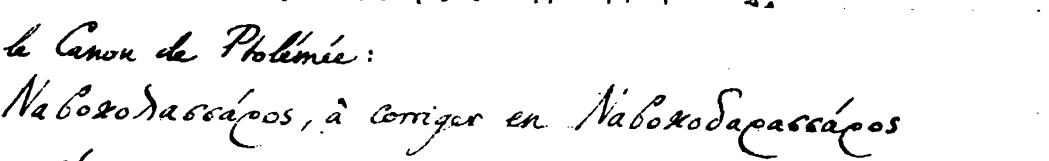
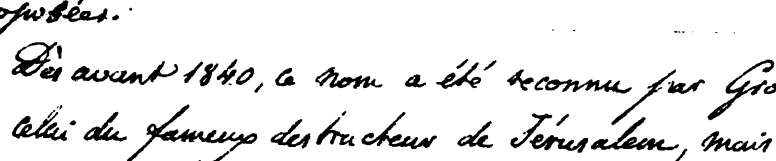


Variantes:

Caractère archaïque: . Caractère moderne: .

Caractère archaïque: .

Caractère archaïque: . Caractère moderne: .

Caractère archaïque: . Caractère moderne: .

Forme dans le Canon de Ptolémée:

Ναβοδονασσάρ, à corriger en Ναβοδονασσάρ

Lectures proposées:

Dès avant 1840, le nom a été reconnu par Grotefend comme celui du fameux destructeur de Jérusalem, mais sans pouvoir être encore analysé. Dans tous les travaux des érudits on emploie pour désigner ce roi la forme biblique la plus habituelle, en se conformant à la traduction des livres Saints généralement en usage dans chaque pays; c'est à dire que les Français disent Nabuchodonosor et les Anglais Nabuchadnezzar. J'ai cependant proposé de dire Nabuchadorosor, forme plus exacte et fournie par les fragments de Béroë. Quant à l'analyse et à la transcription précise du nom cunéiforme lui-même, voilà près de deux ans qu'elle a été fixée:

Nabu - Kudur - usur. — R, b.

Nabu - Kudurr - usur. — O, b.



215


l'analyse et la transcription grammaticale exacte du nom  
cunéiforme ont été faites, il y a plus de dix ans:  
Nergal-sar-azur. — R, b.  
Nergal-sarru-azur. — O, b.

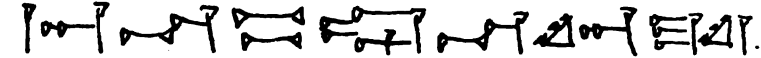
98.  
Nabonosoárochos (Béruse),  
à Corinthe en Grèce. (555).

Le nom de ce prince ne se lit sur aucun monument jusqu'à présent  
connu, mais tout semble indiquer qu'il s'appelait comme son grand-père:  
Bel-labar-is'hun.

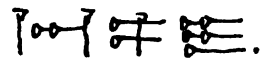
Voy. 93.


99.  
Nabu-na'id.  
(555).

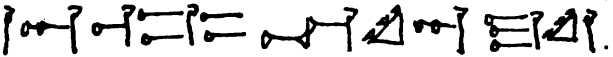
Caractère archaïque: 

Caractère moderne: 

Variante:

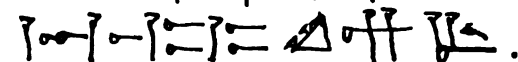


Caractère archaïque: 

Caractère moderne: 

Caractère archaïque: . Caractère

moderne: 



Forme dans le Canon de Ptolémée:

Naboná'sios.

Formes dans les fragments de Béruse:

Nabonny'sos (Alexandre Polyhistor).

Nabonny'soxos (Abydène).













Onzième dynastie.  
Séleucides.

---

119.  
Séleucus I.<sup>er</sup>  
(306).

Il est probable que son nom se trouvera écrit Silukku, comme celui du quatrième prince ainsi appelé; voy. 125.

120.  
Antiochus I.<sup>er</sup>  
(280).

La transcription babylonienne du nom d'Antiochus est Anti'ikusu; voy. 126.

121.  
Antiochus II.  
(261).

Voy. 126.

122.  
Séleucus II.  
(246).

Voy. 125.

123.  
Séleucus III.  
(226).

Voy. 125.

124.

Antiochus III.

(223).

Voy. 126.

125.

Séleucus IV.

(187).

Siluku.

𐤀𐤍𐤌𐤍𐤏𐤕𐤕𐤍𐤏𐤕𐤕𐤍𐤏.

126.

Antiochus IV.

(175)

Anti'ikusu.

𐤀𐤍𐤌𐤍𐤏𐤕𐤕𐤍𐤏𐤕𐤕𐤍𐤏𐤕𐤕𐤍𐤏𐤕𐤕𐤍𐤏.

127.

Antiochus V.

(164)

Anti'ikusu.

𐤀𐤍𐤌𐤍𐤏𐤕𐤕𐤍𐤏𐤕𐤕𐤍𐤏𐤕𐤕𐤍𐤏𐤕𐤕𐤍𐤏.

128.

Démétrius I<sup>er</sup>.

(162)

Dimitrisu.

𐤀𐤍𐤌𐤍𐤏𐤕𐤕𐤍𐤏𐤕𐤕𐤍𐤏𐤕𐤕𐤍𐤏𐤕𐤕𐤍𐤏.

J'arrête ici cette liste, car au commencement du règne de Démétrius I<sup>er</sup> on ne trouve plus, sur les monuments jusqu'à présent connus, trace de l'emploi de l'écriture cunéiforme en Babylonie. Mais il est probable que des découvertes ultérieures feront descendre encore plus bas, car la tradition de ce système graphique, auquel s'attachait un caractère sacré, ne devait pas être perdue dans l'école sacerdotale des Orchoéniens, que Strabon représente comme encore florissante de son temps.

---



souverains de l'Assyrie.

Première époque.

Pontifes souverains  
(Patesi).

1.  
Isme - Dakan.

 Transcription en caractères modernes dans un  
septe de Tuklati-pal-âsar 1<sup>er</sup>: 

Lectures proposées:

Ismi - Dakan. — R, b.

Ismidagan. — O, b.


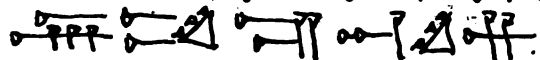
Ismidagan. — O, c.

Isni - dagon. — R, c.

Isni - dakan. — S.

Ismidagan. — d.

2.  
Samši - Bin 1<sup>er</sup>  
fils du précédent:  
(vers 1809 av. J.C.)

 Transcription en caractères modernes:  


Variante:

 dans un septe de Tuklati-pal-âsar 1<sup>er</sup>.

lectures proposées:

Samsi - Vul. — R, b.

Samsi - Hon 1<sup>er</sup> — O, b.

Samsi - Hon 1<sup>er</sup> — O, d.



Samsi - Vul. — R, c.

Samsi - Vul. — S.

Samsi - Bin. — d.

3.

Te...ba.

 Transcription en caractères modernes: 

4.

Iri - amtuk (?)

fils du précédent.

 Transcription moderne: 

lecture proposée:

Iri - amtuk. — R, b.

---

Deuxième époque.

Rois.

---

Première dynastie.

(Commencement inconnu.)



8.

Bel-lixxuð-  
(vers 1350).

Lectures proposées :

Bel-lush. — R, b.

Bellush. — R, c.

Bellikhhous. — O, d.

Bil-nirari. — S.

Bellikhhous. — d.

9.

Budi-Il.  
(vers 1330).

Transcription moderne :

Lectures proposées :

Pudiel. — R, c.

Poudiel. — O, d.

Budil. — S.

Poudiel. — d.

10.

Bin-lixxuð I.  
(vers 1310).

Variante en caractères archaïques :

Transcription moderne :

Lectures proposées :

Vel-lush. — R, b.







Lectures proposées :

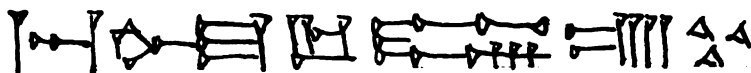
Bil-Kudur-urur. — S.

Belchodorossor. — d.

(l'acune qui ne doit pas être de plus de deux ou trois signes.)

14.

Adar-pal-ašar.  
(vers 1210).



Lectures proposées :

Ninip-pal-ukin. — O, a.

Ninip-pal-Kura. — R, b.

Ninip-pal-ukin. — O, b.

Nin-pala-zira. — R, c.

Ninippalasar. — O, d.

Ninip-pal-zira. — S.

Adarpalassar. — d.

15.

Ašur-dayan.  
(vers 1170).



Lectures proposées :

Ašur-dayan. — O, a.

Ašur-dah-il. — R, b.

Ašur-dan. — O, b.

Ašhur-dah-il. — R, c.

Assourdayan. — O, d.  
 Assur-dayan I. — S.  
 Assourdayan. — d.

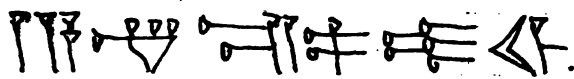
16.  
Mutakkil-Nabu.  
 (vers 1150).



Lectures proposées:

Mutakkil-Nabu. — O, a.  
 Mutaggil-Nabu. — R, b.  
 Mutakkil-Nabu. — O, b.  
 Mutaggil-nebo. — R, c.  
 Moutakkil-Nabon. — O, d.  
 Mutaggil-nabu. — S.  
 Moutakkil-Nabon. — d.

17.  
Assur-ris-isi.  
 (vers 1150).



Lectures proposées:

Assur-ris-ili. — O, a.  
 Assur-ris-ilim. — R, b.  
 Assur-dan-iliv. — O, b.  
 Assur-ris-ilim. — R, c.  
 Assur-danili. — O, d.  
 Assur-ris-ilim. — S.  
 Assur-ris-isi. — d.

18.

Tuklati-pal-asar I.<sup>er</sup>  
(vers 1110 et 1100).

Variantes:

Lectures proposées:

Anakbar-beth-hira. — R, a.

Shimish-bal-Bitkhira. — H, a.

Tiglath-pileser I et II. — O, a.

Tiglath-Pileser I (Tigulti-pal-Tira). — R, b.

Tiglath-pileser I et II (Tiglath-palli-sihir). — O, b.

Tiglath-pileser I. — R, c.

Tiglathpalsasar I et II (Tuklat-habal-asar). — O, d.

Tukulti-pal-zara I. — S.

Tiglathpalsasar I.<sup>er</sup> — d.

19.

Assur-bel-Kala.  
(vers 1080).

Lectures proposées:

Sardanapale I.<sup>er</sup> (Assur-iddannu-palla). — O, a.

Assur-bani-pal I. — R, b.

Sardanapale I.<sup>er</sup> (Assur-iddannu-palla). — O, b.

Assur-bil-Kala. — R, c.

Sardanapale I.<sup>er</sup> (Assur-ban-habal). — O, d.

Assur-bil-Kala. — S.

Assur-bel-Kala. — d.







28.

Bin-likkus II.  
(917-896).

Variante:

Lectures proposées:

Adramonlech I. — R, a.

Bélochus II (U-likkus). — O, a.

Vul-luch. — R, b.

Bélochus II (U-likkus). — O, b.

Bélochus III (Hon-likkus). — O, c et d.

Iva-lus III. — R, c.

Vul-nirari. — S.

Bélochus III (Bin-likkus). — O, e.

Binlikkus II. — d.

29.

Tuklati-Samdan II.  
(896-890).

Variantes:

Lectures proposées:

Maku-Masodak. — R, a.

Shimish-Bar. — H, a.

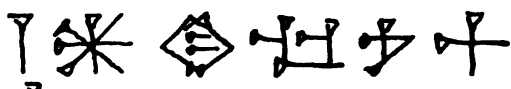
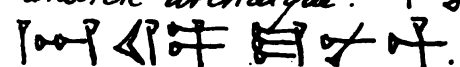
Tiglatpileser III. — O, a.





31.

Šalmanu-ašir IV.  
(865-830).

Caractère archaïque: . Caractère moderne: ~  
.

Variante unique, et qui se lit sur un monument postérieur au règne de ce prince:

.

Lectures proposées:

Divanubar. — R, a.

Divanubar. — H, a.

Salmanassar III (Salmanu-sihr). — O, a et b.

Salmanusar. — R, b.

Salmanassar III (Salmanu-asir). — O, c.

Shalmaneser II. — R, c.

Salmanassar III. — O, d.

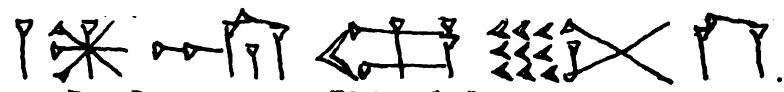
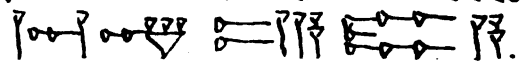
Sallimmanu-uzur II. — S.

Salmanu-asir III. — O, e.

Salmanassar IV. — d.

32.

révolte contre son père Assur-danin-pal, pendant les dernières années du règne de celui-ci.

Caractère archaïque: . Transcription en caractères modernes: .

Lectures proposées:

Sardanapal IV (Assur-iddanna-palla). — O, b.

Sardanapal IV (Assourdounninpalla). — O, c.


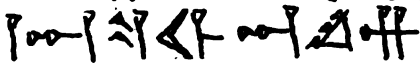
Sardanapal IV (Assur-danin-palla). — O, d.

Atow daniyal. — d.

33.

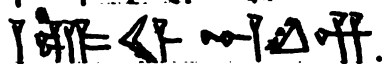
Samsi-Bin III.

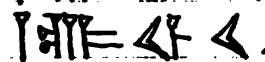
(830-817).

Caractère archaïque:  Transcription en caractères modernes: .

Variantes:

.

.

.

lectures proposées:

Shamas-Adas. — R, a.

Shamsiyaw. — H, a.

Samsi-Hon. — O, e.

Samsi-U. — O, b.

Samri-Yal. — R, b.

Samas-Hon. — O, c.

Shamas-iva. — R, c.

Samas-Hon. — O, d.

Samsi-vul II. — S.

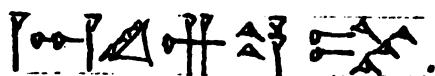
Samas-Bin. — O, e.

Samas-Bin. — d.

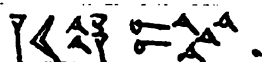
34.

Bin-lixxu III.

(817-788).

.

Variante:

.





Tiglath-pileser. — H, a.

Tiglathpileser IV. — O, a.

Tiglath-pileser (Tigulthi-pal-Esir). — R, b.

Tiglat-palli-tir. — O, b.

Tiglathpileser IV. — O, c.

Tiglath-pileser II. — R, c.

Tukulti-pal-zara II. — S.

Tiglathphalasar. — O, e.

Tiglathphalasar II. — d.

Transcription biblique :

תִּגְלַת־פִּלְסֶר.

39.

Salmanu-asir VI.

(727-722).

שַׁלְמָנָאסֶר.

Lectures proposées :

Salmanassar IV. — O, a.

Salmanassar V. — O, c.

Shalmaneser IV. — R, c.

Sallimannu-azur IV. — S.

Salman-asir. — O, e.

Salmanassar VI. — d.

Transcription biblique :

שַׁלְמָנָאסֶר.

---

Quatrième dynastie.

---

40.

Sar-yukin.

(721-704).



𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵.

Lectures proposées :

De fort bonne heure ce nom a été reconnu par Hincks comme celui du fameux Sennachérib, avant que l'état de la science ne permit de l'analyser. Quant à son analyse et à sa transcription grammaticale exacte, elle a été fixée un peu plus tard, mais encore assez tôt, car nous avons déjà :

Isin-akhi-irba. — R, b.

Sin-ahi-irib. — O, b.

Transcription biblique : 𐤏𐤍 𐤁𐤏𐤏 𐤁𐤏𐤏.

42.

Assur-ax-idin.  
(680-667).

Caractère archaïque : 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵. Caractère moderne : 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵.

Variantes :

𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵.

𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵.

𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵.

Lectures proposées :

Le nom a été également identifié dès avant d'être analysé. Pour la lecture précise nous trouvons déjà :

Assur-akh-idina. — R, b.

Assur-ah-iddin. — O, b.

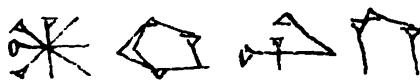
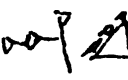
Transcription biblique :

𐤏𐤍 𐤁𐤏𐤏 𐤁𐤏𐤏

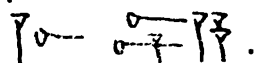
)

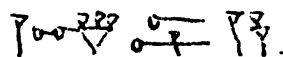


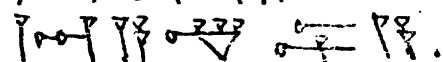
Assur-bani-pal.  
(667-647).

Caractère archaïque: . Caractère moderne: .

Variantes:

.

.

.

Lectures proposées:

Sardanapalus III. — R, a.

Ashura-khal — H, a.

Sardanapale V. — O, a.

Assur-bani-pal II. — R, b.

Sardanapale V (Assur-iddanna-palia). — O, b.


Ashur-banipal. — R, c.

Assur-bani-pal. — S.

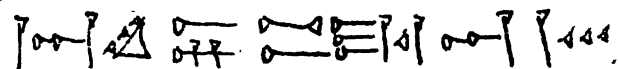
Assur-ban-habal (Sardanapale VI). — O, c.

Ashurbanipal. — L.

Assur-edil-ilani.  
(647-625)

.

Variante:

.

Lectures proposées:

Assur-emit-ili. — R, b.

Assur-dan-ilan. — O, b.

Assur-idil-il III. — O, c.

Ashur-emid-ilin. — R, c.

Amour-idil-itani. — O, d.  
 Assur-ebil-ili-Kain. — S.  
 Assur-edil-itāni. — O, e.  
 Amouredilili III. — A.

---

Je dois prévenir encore une fois, en finissant, le lecteur que la syno-  
 -nymie de cet essai de Canon royal est uniquement destinée à établir la  
 coïncidence avec les autres listes des monarques assyriens et babyloniens  
 précédemment publiées, et à mettre les commençants à même de se servir  
 sans difficulté des travaux remontant à une date un peu ancienne. Mais  
 je n'ai aucunement prétendu y aborder les questions de priorité, toujours  
 si délicates dans les sciences, et encore plus difficiles dans nos études assyrio-  
 -logiques, où il est arrivé bien des fois que la même découverte a été faite  
 simultanément par plusieurs savants travaillant loin les uns des autres  
 et d'une manière tout à fait indépendante. Je n'ai donc pas cherché à  
 établir à qui revenait l'honneur de la première lecture de tel ou tel nom  
 royal, car souvent cette lecture a été donnée pour la première fois dans  
 une dissertation séparée, dans un rapide article de journal ou dans une  
 étiquette de Musée. Je me suis borné à enregistrer les formes contenues dans  
 les principales listes qui sont à la disposition habituelle et constante  
 des travailleurs.

---

## Supplément.

Paris, 30 juillet 1871.

Les désastres survenus de la guerre étrangère et de la guerre civile ne nous ont pas permis de connaître assez tôt les précieux documents historiques du Musée Britannique, longtemps ignorés du public européen, qui ont été compris par sir Henry Rawlinson et son nouveau collaborateur M. George Smith dans le tome III des Cuneiform inscriptions of Western Asia. Bien que publié à Londres à la fin de 1870, le volume vient seulement d'arriver il y a quelques jours à Paris. Je m'empresse d'en extraire les additions et les corrections que ces documents nouveaux apportent à mon essai de Canon des rois de Babylone et d'Assyrie.

### Rois de Chaldée et de Babylone.

15.  
Kudur-Mankunta.

Variante:

𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵.

49 bis.  
Bin - Sum - nasir.

𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵.

Variante:

𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵.

On pourrait lire aussi Bin-labar-nasir.

Le souverain de Babylone était contemporain des deux rois d'Assyrie associés Assur-nasara et Nabu-dan: voy. dans le Supplément aux rois assyriens les nos



4<sup>ter</sup>.  
Mabu-dan.

𐎠𐎵𐎠𐎶 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵.

Ces deux rois se présentent à nous dans un document comme régnant ensemble par association et contemporains du babylonien Bin-Sum-nasir. Ils appartiennent certainement à la première dynastie royale de l'Assyrie, et tout me paraît les caractériser comme les plus anciens princes que nous connaissions de cette dynastie.

10.

Bin-nirari I<sup>er</sup>

C'est la lecture qu'il faut adopter définitivement au lieu de Bin-lixxiš: voy. le n° 28. — De même, au lieu de Bel-lixxiš, le nom du n° 8 doit être le :

Bel-nirari.

13.

Tuklati-Samdan I<sup>er</sup>

Variante :

𐎠𐎵𐎠𐎶 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵.

14.

Bel-Kudur-usur.

Variante :

𐎠𐎵𐎠𐎶 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵.

18.

Tuklati-pal-ašar I<sup>er</sup>

Variante :

𐎠𐎵𐎠𐎶 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵.

28.

Bin-nirari II.

Variante:

Cette précieuse variante, purement phonétique, aide définitivement la question de la lecture de l'ideogramme complexe  $\hat{a}p = \hat{a}F$ , que je croyais encore devoir rendre par lxxxv.

34

Bin-nirari III.

lecture à adopter désormais au lieu de Bin-lxxxv III.

37.

Atur-nirari.

lecture à substituer à celle d' Atur-lxxxv.

44.

Atur-obil-itani.

Variante:

---

# **LETTRES ASSYRIOLOGIQUES.**

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_



LETTRES ASSYRIOLOGIQUES ET EPIGRAPHIQUES  
sur l'histoire & les Antiquités  
de l'Asie antérieure

par

FRANÇOIS LENORMANT

Associé Correspondant de l'Académie Royale de Belgique,  
de l'Académie Pontificale d'Archéologie.

de l'Institut de Correspondance Archéologique de Rome.

de l'Institut National Genevois.

de l'Académie de Stanislas de Nancy,

Membre de la Société Asiatique de Paris.

etc. etc. etc.

---

TOME 2.

---

PARIS

1872.

---

Lith. Barousse, C<sup>o</sup> du C<sup>o</sup> 12, Paris.



---

**QUATRIÈME LETTRE.**

---

**SUR L'INSCRIPTION DÉDICATOIRE  
HIMYARTIQUE  
DU TEMPLE DU DIEU YATÂ  
À ABIAN PRÈS ADEN.**

---

1910

1911

1912

1913

1914

**A M. JOSEPH HALEVY**

---



Paris, 24 décembre 1871.

Monsieur,

Il y a juste un an, arrivant de votre grand et fébrile voyage au Yémen, de ce voyage qui restera si merveilleusement fécond pour la science, vous trouviez notre pays envahi, Paris investi, l'existence même de la France menacée de la manière la plus grave, et vous deviez attendre, pour pouvoir faire connaître les résultats de vos explorations au grand corps savant qui vous avait confié une mission remplie par vous au-delà de toutes les espérances, que les fureurs de la guerre eussent cessé leur cours. Pendant ce temps, resté dans notre cher Paris, à qui les efforts de la basse jalousie de ceux qui n'ont pas su suivre son exemple ne parviendront pas à enlever la gloire de ses sacrifices et de sa résistance, j'avais quitté le métier de savant pour celui de soldat. A pareil jour, remis à peine d'une blessure, dans la neige jusqu'aux genoux par quinze degrés de froid, j'étais de grand-garde aux tranchées de Vitry, l'âme profondément oppressée et ressentant une douleur particulièrement poignante toutes les fois qu'une bouffée de vent m'apportait des lignes prussiennes le bruit des cris de joie par lesquels des barbares ivres de leur triomphe célébraient la nuit de Noël sur notre propre sol et insultaient à nos malheurs. Je causais tristement avec mon ami Albert Dumont, devenu mon compagnon d'armes de mon collègue en archéologie, et nous nous demandions quand nous pourrions reprendre ces études pacifiques qui nous sont si chères et auxquelles nous avons l'un et l'autre consacré notre vie.

Mon souvenir se reporte involontairement à cette lugubre soirée de Noël aujourd'hui que je me retrouve après une année tranquillement installé dans mon cabinet, au milieu de mes livres, ces vieux amis échappés à la Commune comme à la guerre étrangère, travaillant auprès d'un bon feu et jouissant de toutes ces douceurs du home qu'on n'apprécie suffisamment

qu'après en avoir été privé. Je reprends ce soir la suite des lettres que j'ai commencé à publier, et c'est à vous que j'adresse la première, car elle aura pour sujet une branche de l'antiquité sémitique à laquelle votre nom sera désormais attaché d'une manière ineffaçable et que vos belles découvertes vont renouveler presque entièrement. J'ai fait être tort de l'insérer dans cette publication, car ce n'est point une lettre épigraphique. Mais j'espère que les personnes qui voudront bien me lire consentiront à m'excuser, car toutes les parties de l'archéologie sémitique se tiennent étroitement, il est difficile d'en aborder une sans toucher les autres, et d'ailleurs, en ce qui est de certaines institutions, les monuments du Yémen et de l'Assyrie peuvent mutuellement s'éclairer d'une manière heureuse.

Vous vous étonnerez sans doute que je n'attende pas la publication de votre prodigieuse moisson épigraphique pour revenir à cette étude des textes himyarites dont je m'étais occupé il y a quelques années. Mais c'est précisément parce que votre publication va changer la face d'une telle étude, en fournissant des secours inattendus, qu'il est assez naturel que ceux qui ont consacré antérieurement de longues recherches à ce sujet difficile tiennent à prendre date et à bien établir le point où ils en étaient parvenus à l'aide seule du petit nombre de monuments connus jusqu'à présent et des copies si imparfaites de beaucoup d'entre eux. Il est bon d'ailleurs de compléter maintenant le bilan de ce que l'on possédait avant vous en fait de textes himyaritiques.

L'inscription dont je veux aujourd'hui vous entretenir est la plus étendue parmi les six qu'en 1844 M. Gauldbrand, chirurgien de la Marine, releva dans les ruines d'Albiân près d'Aden et dont il a bien voulu me communiquer les copies en 1867. En même temps qu'il les dessinait sur son carnet de voyage, l'officier distingué du service sanitaire de notre Marine qui a su rendre son passage à Aden si profitable à la science en rapportait une septième en original à Paris, où elle est aujourd'hui possédée par M. Bonnetty. Je l'ai publiée en 1867 dans les Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, ainsi que quatre des textes seulement copiés, les plus courts et les plus faciles à interpréter. Une cinquième ne présentait



pas non plus de sérieuses difficultés, et j'aurai l'occasion de la faire figurer dans cette lettre. Quant à celle qui en est le sujet principal, le déchiffrement et l'interprétation en paraissent tout à fait désespérés au premier abord. Il m'a fallu une attentive et patiente étude pour en rétablir le texte d'une manière satisfaisante, et que je crois certaine. J'ai eu l'honneur de soumettre cette restitution à l'Académie des Inscriptions dans les premiers mois de 1868, et le texte ainsi rétabli a paru alors transcrit en lettres hébraïques avec une traduction dans les Comptes-rendus de l'Académie. Mais ce n'était pas assez. Il était tout à fait nécessaire de publier la copie même, telle que je l'avais reçue, afin de permettre aux érudits compétents de prononcer sur la valeur de mes restitutions; il était nécessaire de justifier celles-ci et ma traduction par un commentaire ad verbum, enfin d'y joindre les observations mythologiques et historiques qu'appelle le monument. C'est ce que je vais faire.

L'inscription compte quinze lignes. C'est sans contredit un des monuments les plus étendus et les plus précieux de la vieille épigraphie nationale du Yémen. La nature en est religieuse; elle a trait à la dédicace d'un temple élevé dans la localité même d'Abian en l'honneur de ce dieu Yat'a dont les textes épigraphiques copiés ou rapportés en original par M. Gauldbrand ont révélé l'existence, ainsi qu'aux offrandes qui y ont été faites.

Je donne au revers de cette page le fac-similé de la copie que j'ai entre les mains.

En suivant soigneusement cette copie la transcription est:

עבדש. שם אשל. שריש בעלן  
 תבע שרחבאל. לך שבא עאחחע  
 מרתדם י' מלך בנע עאל עבד  
 עי' מלכי שבא לנאע בית יתע.  
 עבניע מדבחת יתעם ביעם נת ב-  
 חרת ש. חעלי בן אלשרח בן שמ-  
 חעלי חל דת עיחחמע יתעם במשאל-  
 בדת חעפחמע יתעם עיחעפין ד-  
 תנבאחע עחיניע יתעם דעדן שי-

[illegible]

יח. עשפתחמע אדנת דחכ עברר כ  
 תם עערי לעפיהמע עעפי חלרן עדן  
 עביתנחן אבינם עאבעלחע עמלכחמע  
 עשעדחמע בעתתר עבחעבש עבאל. יח ע-  
 ביתעם עבדתחמי עבדתבעדן. עבאל-  
 חי עבאלחתי חלרן עדן

Cette leçon est tout simplement impossible et ne peut fournir aucun sens raisonnable. Mais dès le premier coup d'œil on reconnaît que la copie renferme de nombreuses fautes. Une étude approfondie permet même au bout de quelque temps d'en reconnaître la nature et de les corriger avec certitude. Ces fautes tiennent en effet à quelques confusions de lettres aux formes voisines, qui se reproduisent constamment et avec une grande régularité dans tout le cours de l'inscription. Ce sont :

- 1° Celle de ו et de ז, ח et ק, deux valeurs pour lesquelles on ne trouve qu'une seule figure, ח;
- 2° Celle de מ et de ה, פ et פ, représentées par le même signe, פ;
- 3° Celle de ' et de פ, ק et ק, que nous avons déjà notée antérieurement dans les trois copies d'inscriptions funéraires rapportées par M. Gauldbrand;
- 4° Celle de י et de י, ו et ו, articulations absolument différentes pour lesquelles la copie n'offre qu'un tracé unique, ו; il y a pourtant un écartement reproduit dans le premier mot de la ligne 10;
- 5° Enfin celle de ל et de ל, א et א.

De plus, dans un certain nombre d'endroits, le י a été tracé d'une manière incomplète, י pour י.

Me basant sur ces remarques, dont vous reconnaîtrez, je crois, la justesse, je propose de restituer de la façon suivante le texte de la longue inscription qui fait l'objet de cette lettre :

עבדשמשם אצלם שריש בעלן  
 תבע שרחבאל מלך שבא ואחח  
 מרתדם קני מלך בנו ואל עבד  
 וקני מלכי שבא גנאו בית יתעם  
 ובנין מדבחת יתעם ביום נה ב-

חֲרַת שְׁמַהֲעִלִי בֶן אֶלְשָׂרַח בֶּן שֹׁמֶ-  
 הֲעִלִי חָג דָּת וְקִרְחָמוֹ יִתְּעַם בְּמִשְׁאֵל-  
 ׀ם בִּדְת הוֹפִיָּהֶמוּ יִתְּעַם וִיהוּפִין דְּ-  
 ׀ן תִּנְבְּאָהוּ וְקִנְיֹו יִתְּעַם דְּעֵדָן שִׁי-  
 מָהֶמוּ וּשְׁפַתְהֶמוּ אֲדִנְתָּ דְּהֵב וְכִרְרִי כ-  
 תָּם חֹרֶץ לִנְפִיָּהֶמוּ חוּפִי הֶגְרָן עֵדָן  
 וּבִיתְגָּהֶן אֲבִינָם וְאַבְעֵלְהוּ וּמִלְכָּהֶמוּ  
 וּשְׁעֵדָהֶמוּ כַעֲתָמָר וּבְהוּבֵשׁ וּבְאַלְמָקָה ו-  
 בִּיתְעָם וּכְדִתְחָמִים וּבִדְתְּכַעֲדָנָם וּבְאַל-  
 יְהִי וּבְאַלְהֵתִי הֶגְרָן עֵדָן

*Je traduis :*

« Abd-Schams Asslam, eunuque de notre seigneur le  
 « tobbä Schourahbil, roi de Saba, et son frère Mart'ad, esclave du roi, fils  
 « de Wal, serviteur et esclave des rois de Saba, ont consacré le temple de Yat'a  
 « et ont construit un autel de sacrifices à Yat'a, dans le jour de Nouf, dans  
 « l'année de Samahâli fils de Hascharh, fils de Samahâli, parce que Yat'a  
 « les a exaucés conformément à leur prière, parce que Yat'a les a préservés —  
 « et il maintiendra cette promesse qu'il a faite. — Et ils ont offert à Yat'a  
 « seigneurs de Aden leur présent et leur offrande, un poids d'or et d'argent,  
 « de métal en lingots et d'épices monnayées, pour leur propre salut et le salut  
 « de notre ville de Aden, de notre château ou présent de Albian, de ses seigneurs  
 « et de leur roi, ainsi que pour leur heureuse fortune. Au nom de At'tor, au  
 « nom de Haoubas, au nom de H. magah, au nom de Yat'a, au nom de Dhat-  
 « Hhami, au nom de Dhat-Bâdan, et au nom des dieux et déesses de notre  
 « cité de Aden. »

*Je passe maintenant à l'analyse verbale qui me permettra  
 de justifier ce rétablissement du texte.*

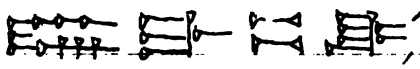
ligne 1. עבד שמש. Le nom, qui signifie « le serviteur  
 de la déesse Soleil, » se lit également, écrit de même et aussi avec la mimmation  
 finale, comme celui de l'autour de la dédicace, en tête d'une des tables de bronze  
 de Amman conservées au Musée Britannique (pl. IX, n° 13 de l'édition anglaise;

pl. IX du mémoire d'Osiander). Les listes des rois du Yémen nous offrent deux princes de ce nom, Abd-Schams-Saba, fils de Gaschadjob, l'un des premiers rois de la dynastie gahlanide, qui acheva de détruire les restes des Adites ou Sabéens Kouschites, réfugiés dans le Hadhramaut (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes avant l'islamisme, t. I, p. 41 et 52), et Abd-Schams, fils de Watriil, l'un des derniers souverains de la même dynastie, que l'on donne comme auteur de la seconde race royale, celle des Himyarites (Caussin de Perceval, t. I, p. 60). Le nom était aussi en usage chez les Arabes proprement dits avant Mahomet (Ibn Dourayd, p. 51 et 197), et parmi les anciens Koreyschites nous rencontrons un Abd-Schams, fils de Abd-Manâf (Ibn Dourayd, p. 45, 97 et 103).

□ 738. Voici un lagab (لقب) ou surnom que l'on retrouve dans une des tables du Musée Britannique (pl. VII, n° 10 de l'édition anglaise; pl. V du mémoire d'Osiander). Osiander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 179) y considère le □ final comme radical et en rapproche le nom inexpliqué 𐩦𐩣𐩪, cité par Ibn Dourayd (p. 293); en ce cas, l'étymologie serait à en chercher dans l'arabe 𐩦𐩣𐩪, « l'homme aux oreilles coupées » ou « aux très petites oreilles », ou bien dans 𐩦𐩣𐩪, vir fortis. M. le docteur A. Lévy (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 180, en note) préfère ne voir dans la dernière lettre qu'un simple signe de minimation finale et isoler comme radical 738, qui est aussi un nom propre dans le premier livre des Paralipomènes (VIII, 37, et IX, 43) et dont la signification est fournie par l'adjectif 738, employé une seule fois dans la Bible (Ezod. XXIV, 11) et existant également en arabe, 𐩦𐩣𐩪, radicatus, ex antiqua stirpe oriundus, nobilis. Le sens admis par Osiander convient mieux pour le surnom d'un personnage d'origine et de condition servile.

𐩦𐩣𐩪. Le mot, sur la lecture duquel il n'y a pas d'hésitation possible, est nouveau; aucune inscription du Yémen ne l'a encore fourni. Mais je ne crois pas qu'il y ait deux manières de l'expliquer. C'est l'hébreu 𐤒𐤕𐤍, le syriaque ܪܩܢ, l'arabe رِقْن, « eunuque », dérivé d'un radical qui n'existe qu'en chaldaique, 𐤒𐤕𐤍, et en syriaque, ܪܩܢ, castravit, mais qui doit être rapproché

à l'origine de l'hébreu  $\text{וְרִשָּׁה}$ , *enrichissait, exaltait*. On s'étonnera peut-être de voir un personnage s'attribuer ainsi à lui-même le titre d'eunuque, mais dans les vieilles royautés de l'Asie on n'en rougissait pas plus qu'on n'en rougit encore aujourd'hui à la cour du Sultan de Constantinople. Les eunuques de grades étaient de grands personnages, qui remplissaient les plus hautes fonctions auprès de la personne du souverain, qui souvent même gouvernaient des provinces et quelquefois, comme encore plus tard Narsès sous les empereurs de Byzance, étaient placés à la tête des armées. Sur un cylindre à légende arménienne, qui fait partie des collections du Musée Britannique et a été publié par M. le général Rawlinson (*Journal of the Royal Asiatic Society*, new ser. t. I, p. 232), ainsi que par M. le comte de Vogüé (*Mélanges d'archéologie orientale*, pl. VI, n° 24), nous voyons un officier de la cour de Babylone s'intituler aussi  $\text{עֲרֻנָּה}$ , « eunuque ».

A Ninive, le chef des eunuques était un des premiers parmi les grands personnages de l'Etat, comme à Stamboul le Kizlar-aga. Quand la Bible (II Reg. XVIII, 17) raconte la sommation que le monarque assyrien Sîn-ach-ib adrena à Jérusalem, il la fait porter par  $\text{רַב־סָרִיס}$ ,  $\text{תַּרְתָּן}$ , et  $\text{רַב־שָׁרֵן}$ , c'est à dire par le généralissime des armées assyriennes, *turtannu*, le chef des eunuques et l'officier supérieur de l'ordre militaire appelé dans les textes cunéiformes *rab-sak*, « chef des capitaines » (*W. A. I. II, 31, 4, l. 34, 67, l. 66*). Dans le roulement régulier de fonctions en rapport avec le rang hiérarchique des personnages qui jusqu'au règne de Tuklati-pal-asar II déterminait l'ordre des éponymies (*W. A. I. II, 52, 1*), le chef des eunuques, désigné d'ordinaire dans les inscriptions cunéiformes par l'expression idéographique , donnait son nom à la troisième année du règne, la première portant le nom du roi et la seconde celui du *turtannu*. Il était donc le second personnage de la cour, et c'est en effet le rang que lui donne, immédiatement après le *turtannu*, la tablette du Musée Britannique contenant le fragment d'une liste générale des officiers (*W. A. I. II, 31, 4*). Dans le livre de Daniel (I, 3, V, 7) le  $\text{רַב־סָרִיס}$  ou  $\text{וְרִשָּׁה}$  de Babylone dirige l'éducation des enfants du service royal, comme encore de nos jours le Kizlar-aga est en possession de la surveillance et de la direction des itchoglans de

la cour ottomane. Au reste, le mot qui dans la langue parlée de l'Algérie correspondait à l'idéogramme complexe d'«cuanaque», ne paraît pas avoir été وٓٓٓ mais ٓٓٓ, le dernier mot dérive de la racine ٓٓٓ et a donc exactement le même sens que celui que nous avons relevé dans les autres idiomes sémitiques.

ٓٓٓ. Nous avons ici une de ces constructions par simple apposition qu'affectionnait si particulièrement la syntaxe de la langue des Sabéens du Yémen. Il n'est, du reste, besoin d'entrer dans aucune explication développée de suffixe de la première personne du pluriel } est bien connu dans l'himyarite comme dans tous les autres idiomes de la famille sémitique. L'emploi du mot ٓٓ comme en hébreu, dans les sens de «seigneur» et de «propriétaire», est signalé par les auteurs arabes comme une des particularités caractéristiques du langage du Yémen et s'est conservé chez ses habitants actuels. Les inscriptions en offrent de nombreux exemples.

Je ferai seulement remarquer ici, une fois pour toutes, que dans les formules dédicatoires de l'antique épigraphie nationale du Yémen, la parole est constamment censée appartenir aux habitants du lieu où l'offrande est faite. C'est à eux que s'applique la première personne du pluriel, tandis que l'auteur de la dédicace est toujours désigné à la troisième personne.

ligné 2. ٓٓٓ. Voici la première fois que le fameux titre des souverains du Yémen de la dynastie proprement himyarite, ٓٓ, se présente dans les monuments. Jusqu'à présent on ne l'avait encore rencontré que comme un des éléments composant le nom propre ٓٓٓٓٓٓ, «celui que le tobbâ fortifie, rend puissant» (Fresnel, n° 56, cf. Osiander, Zeitschr. der deutsch. Morgenl. Gesellsch. t. X, p. 57). On sait que ce titre, dont l'étymologie est encore fort douteuse, n'a jamais été porté que par les rois de la seconde dynastie arabe du Yémen, par les successeurs de Hârith-er-râsch, et même n'appartenait pas à tous, mais seulement à ceux qui réunissaient sous leur sceptre, au Yémen proprement dit, le Hadhramaut, le pays de Schidr, et les autres provinces comprises sous le nom général d'Arabie Heureuse (Caussin de Perceval, t. I, p. 64).



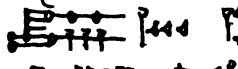
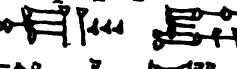

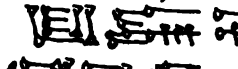
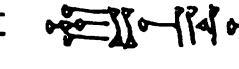


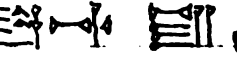
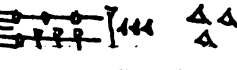



שְׂרַחְבֵּאל. Je remet à la fin de cette lettre les importantes questions historiques que soulève la mention que nous avons ici du roi Schourabbil, dont le nom figure dans les listes des souverains du Yémen fournies par les historiens musulmans.

שְׂרַחְבֵּאל. C'est à Fresnel qu'appartient l'honneur d'avoir lu le premier le titre officiel et constant des souverains qui régnaient d'abord à Mariaba, puis plus tard à Zhefor et à Sanâa. On trouve des mentions de « roi de Saba » dans deux des textes épigraphiques du recueil de Fresnel (n° 45 et 54), ainsi que dans une inscription de Mareb actuellement conservée au Musée Britannique (pl. XVI, n° 33 de l'édition anglaise; pl. XXXVI du mémoire d'Osiander). Pour une époque de plusieurs siècles plus récente, la grande inscription de Hiss-Ghorab, copiée par Wellsted, porte à sa ligne 9, ainsi que l'a constaté depuis longtemps déjà Roediger, du « roi de Himyar et des princes ses vassaux (قيل) », מֶלֶךְ הִמְיָר וְאֶחָד מִלְּבָנָיו. Mais tout semble indiquer que cette dernière inscription appartient aux temps où les princes du Yémen étaient soumis à la suzeraineté d'un monarque étranger, soit le Nédjasschi d'Abyssinie, soit plutôt encore le roi Sasanide de la Perse. Au temps de la pleine indépendance et du grand éclat de l'empire yamanite, le titre officiel et invariable de ses princes était « roi de Saba ». C'est le titre que, pour un âge bien plus reculé, donne toujours la Bible, quand elle parle de la « reine de Saba », מֶלֶכֶת שָׁבָא (1 Reg. 10), ou des « rois de Saba », מְלָכֵי שָׁבָא de prince que l'assyrien Sar-kinnu mentionne à la l. 27 de l'inscription de ses Fastes comme lui ayant envoyé un tribut, est aussi appelé « le Sabéen », saba'ai, שָׁבָאִי (voy. ce que j'en ai dit dans la Revue Orientale de mars 1869).

L'épigraphie himyaritique nous fournit encore des mentions de rois de quelques contrées voisines. Le dédicateur d'une des tables de bronze de Amran, actuellement au Musée Britannique (pl. V, n° 6 de l'édition anglaise; pl. XXVI du mémoire d'Osiander), est qualifié d'« esclave du roi de Hadhramaut », מֶלֶךְ חֲדְרָמָוּת. Dans l'inscription de Mareb qui porte le n° 32 dans la publication de Fresnel, un personnage dont le nom est détruit, qui est fils de





le roi fugitif d'Elam, débarque sur la côte de la Basse Chaldée avec plusieurs princes ses parents et  ille XVII ginidu gir bit abisu, « avec dix-sept esclaves, nés dans la maison de son père » (voy. le passage parallèle de la tablette K 4457 dans Smith, *History of Assurbanipal*, p. 192). Lors du pillage de Suse, Assur-bani-pal dans son prisme A (col. 6, l. 113-115: H. A. I. III, 32) dit avoir emmené en captivité              binti šarri aššati šarri adi ginni marṣiti au arkuti ša šarri Elame, « les filles de rois et les épouses royales, avec les esclaves de premier et de second rang des rois d'Elam. »

Mais cette acception du יר himyaritique n'est que secondaire, le sens premier et plus général est celui de « possession, bien, propriété », dont l'épigraphie yamanite nous offre de nombreux exemples :

1°. Fresnel, n° 11, ligne 2 : יר'הו, « sa propriété. »

2°. Fresnel, n° 56, ligne 1 (6) : וקניהו וכל אנחלהו, « et son bien et toutes ses possessions » (hébreu נחל, possedit; arabe ج, largitus fuit, concessit).

3°. Table de bronze de Amran (pl. IX, n° 13 de l'édition anglaise; pl. IX du mémoire d'Oslander), lignes 7 et 8 : ביתהמו... וקניהמו... « leur maison .... et leur propriété. »

4°. Table de bronze de Amran (pl. XIII, n° 26 de l'édition anglaise; pl. XXII, b, du mémoire d'Oslander), lignes 4-6 : לופיהמו ופי' אקניהמו דקניו ויקנינן, « pour leur propre conservation (nous trouverons ce mot un peu plus loin dans la suite de notre inscription, et alors nous l'étudierons et l'analyserons) et pour la conservation de leurs biens, qu'ils possèdent et qu'ils posséderont. »

Dans l'inscription même où se lit le titre de קני מלך. Dans l'inscription même où se lit le titre de קני מלך, nous trouvons aux lignes 6 et 7 : וקניש וקניש, « et son bien » (arabe و) et son bien<sup>1</sup>.

(1) L'inscription est écrite dans le dialecte particulier du Hadhramaut, où les suffixes de la troisième personne sont :

'IP, ainsi employé est le substantif verbal ou infinitif de la première forme de ce verbe 'IP, possedit, dont la quatrième forme, causative 'IPN, se trouve si constamment mise en usage dans toutes les formules d'offrande religieuse que présente l'épigraphie himyaritique.

des exemples empruntés à d'autres monuments, que je viens de citer, suffisent, je crois, une fois que l'on a constaté les confusions constantes de lettres voisines comme figures qu'offre la copie de M. Gauldbrand, pour justifier ma restitution 'IP, au lieu de 'I, qui ne donnerait ici aucun sens raisonnable.

singulier W, au lieu de IT de l'himyarite,

pluriel ITW " ITN "

Ces deux formes ont une frappante analogie avec les pronoms amyrins I su et I t suu, que nous retrouvons encore sous les formes sa et sapi dans la langue des Gallas de l'Abyssinie, rattachée à la souche sémitique par M. D'Abbadie (Journal asiatique, avril 1839, juillet-août 1843). Elles correspondent encore aux deux pronoms égyptiens I su et I t su. Ainsi l'himyarite proprement dit se rattache pour la forme des pronoms de la troisième personne au type le plus habituel des langues sémitiques, tandis que le dialecte du Hadhramaut était au nombre des idiomes qui y remplaçaient l'aspirée par une sifflante. L'égyptien est la seule langue qui offre à la fois les deux types, car nous y trouvons pour la troisième personne du singulier masculin le pronom I su à côté du pronom I t su. Au reste, l'identité originelle des deux types est manifeste, car l'échange d'une aspirée et d'une sifflante est un de ces phénomènes phoniques qu'offrent le plus habituellement toutes les familles d'idiomes.

La formation de la voix causative des verbes en himyarite et en hadhramite est exactement parallèle à celle des pronoms de la troisième personne (voy. mon Essai sur un document mathématique chaldéen, notes, p. 25-27). En himyarite cette voix se forme par un IT préfixé, en même temps que le pronom est IT, en hadhramite elle se forme par un W préfixé, en même temps que le pronom est W. Il y a là une preuve décisive en faveur de l'identité première de ces deux modes de formation, que bien peu d'idiomes nous offrent ensemble et dont l'un a presque toujours étouffé.

112. Les inscriptions du recueil de Fresnel ont depuis longtemps permis de reconnaître pour l'état construit du pluriel de 12, "fils," les deux formes 112 et '12, et les tables de bronze de Amman sont venues les confirmer pleinement sous ce rapport. La restitution 112 pour 112 est ici tellement manifeste et tellement indiquée par l'ensemble du texte qu'il n'est pas besoin de s'y arrêter longuement.

113. La copie porte 113, qui est inadmissible. Mais le nom propre 113, analogue à l'arabe 113, ainsi qu'aux 113 et 113 des inscriptions rababennes du Sinaï, est fourni déjà par les deux inscriptions n° 2 et 53 de Fresnel, dont la première est identique au n° 2 des copies de Guttenden étudiées par Ruediger. C'est le participe actif du verbe 113, effugit.

Lignes 3 et 4. 113 113 113 113. Les tables de bronze de Amman, conservées au Musée Britannique nous offrent un grand nombre d'exemples du mot 113 employé pour désigner le serviteur d'un homme, dans les formules où il est dit que l'offrande à Il-magah est faite en faveur d'un personnage, de sa famille et de son serviteur, 113 113, ou de ses serviteurs, 113 113. La nuance de signification entre ce mot et celui de 113, qui se trouve ici en même temps, est facilement appréciable; 113 est proprement "le serviteur," dans le sens général de ce mot, qui peut s'appliquer à un homme libre comme à un esclave, mais l'addition de 113 caractérise l'individu comme un esclave, qui est "la propriété" d'un autre personnage.

113 est l'état construit du pluriel de 113 (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. Morgenl. Gesellsch. t. XX, p. 223) dont l'état absolu serait 113.

Abd. Schums et son frère Mart'ad étaient, au commencement de l'inscription, qualifiés l'un d'anneque et l'autre d'esclave d'un roi de Saba d'Éth.

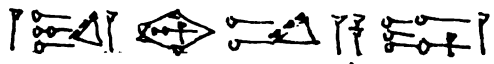
---


l'autre. C'est la confirmation de ce que disait à ce sujet M. Renan dans son remarquable mémoire sur le verbe sémitique, lu en 1868 devant la Société de linguistique de Paris et publié dans les Mémoires de cette société (t. I, p. 108).

-triné; leur père est maintenant appelé « serviteur et esclave des rois de Saba » Il semble résulter de cette différence d'expression que Mal avait dû appartenir à plusieurs rois successivement. C'est ainsi que dans une inscription de Mareb, qui fait partie des collections du Musée Britannique (pl. XVI, n° 33 de la publication anglaise; pl. XXXII du mémoire d'Oslander), le prince de sang royal Yhatoul s'intitule שֶבֹא בֶן מַלְכֵי, « baïn des rois de Saba, » probablement parce qu'il avait vécu sous plusieurs rois en conservant le même titre; en effet le plus souvent dans les titres de ce genre, dont j'aurai à m'occuper plus loin avec détails, la mention du roi est faite au singulier, comme dans שֶבֹא מֶלֶךְ דְּרַח, « dharah du roi de Saba » (Fresnel, n° 31 et 55), et שֶבֹא מֶלֶךְ דְּוֹתֵר, « wath du roi de Saba » (Fresnel, n° 54).

Signe 4. גִּנְאוּ בֵּית יְתַע. Voici, seulement avec le verbe au pluriel au lieu de l'avenir au singulier, la formule sacramentelle de consécration des temples, qu'offrent également les inscriptions n° 9 et 10 du recueil de Fresnel. C'est à M. Ewald (Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgant. 1843, p. 309) que revient le mérite d'en avoir déterminé le sens avec certitude. Le verbe יְתַע signifie « consacrer, » et se retrouve en ghez sous la forme יְתַע, d'où יְתַע, nom qui désigne spécialement les prêtres des faux dieux. Dans les inscriptions hiéroglyphiques il s'applique surtout à la dédicace des temples.

Le dieu auquel est consacré l'édifice dont notre inscription relate la dédicace et en l'honneur duquel les offrandes sont faites, est Yat'a. L'auteur de l'inscription que possède M. Bonnetty (voy. mon travail sur ce texte dans les Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1867, p. 96-99), en faisant l'offrande de son troupeau (הַקִּנִּי רַעֲוִי) dans le temple même où M. Gauldraud a copié le document qui nous occupe, se qualifie de עֲבַד יְתַע, « serviteur de Yat'a, » de la divinité du temple. עֲבַד יְתַע est un nom propre viril dans une inscription funéraire d'Abian que j'ai publiée (Comptes-rendus de l'Acad. des Inscriptions, 1867, p. 287-289). La même appellation divine, réduite à ses éléments radicaux et dégagée de la mimation, se présente à nous dans le nom propre d'homme יְתַעֲבַד que fournissent trois inscriptions de Fresnel (n° 12, 13 et 14). Le dernier nom est bien antique dans le Yémen, car je l'ai reconnu (Revue

orientale, mars 1869), sous la forme non altérée .  
 Il amara, dans le nom du roi de Saba que Sar-Kinu l'assyrien cite comme son tributaire à la ligne 27 de ses Fastes. Je le traduis quem Yhat'a sustulit, reconnaissant dans la seconde composante le radical  $\text{רשע}$ , qui ne s'emploie d'ordinaire en hébreu qu'avec le sens de dégit, mais dont Gesenius dit primaria significatio est efferendi, et qui produit en hébreu  $\text{רשע}$ , caput, recumen, en arabe  $\text{رأس}$ . Le dernier radical se joint à d'autres noms de dieux dans les noms propres himyaritiques  $\text{שמואל אפר}$  (Fresnel, n° 56) et  $\text{הלכא אפר}$  (Fresnel, n° 54).

$\text{רשע}$ , et avec la minimation  $\text{רשע}$ , doit être, comme je l'ai déjà dit, en vertu de la transformation fréquente du  $\text{ו}$  de l'hébreu et des idiomes voisins en  $\text{ר}$  dans la langue du Yémen, rattaché à la racine  $\text{רשע}$ , liberatio, auxilium, salus, qui a pu d'une façon assez naturelle produire une appellation divine. A plusieurs reprises dans la Bible, Dieu est invoqué sous le titre de  $\text{רשע}$ , Deus auxiliator meus (Palm. XVIII, 47; XXV, 5; XXVII, 9; Mich. VII, 7; Is. XVII, 10). Yhat'a est donc un dieu salutaris, auxiliator. Le panthéon chaldéo-assyrien nous présente un dieu dont le nom est exactement parallèle et d'une signification identique, bien que tiré d'une autre racine; c'est Salmanu, , l'une des formes de Nisruk.

Ligne 5:  $\text{רשע}$   $\text{רשע}$   $\text{רשע}$ . La restitution de la conjonction  $\text{ו}$  et du suffixe de la troisième personne du pluriel est si impérieusement commandée par la marche générale du texte qu'il n'y avait pas à hésiter à lire  $\text{רשע}$  au lieu de  $\text{רשע}$  que porte la copie.

Le verbe  $\text{רשע}$ , aedificavit, hébreu  $\text{רשע}$ , arabe  $\text{جى}$ , a été reconnu par Osiander dès ses premières recherches (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 37). Entre autres exemples je rappellerai ceux qu'on en trouve dans les nos 15 et 29 du recueil de Fresnel.

Le substantif  $\text{רשע}$  s'offre à nous dans une inscription originale de Mareb qui a été publiée dans le Journal de la Société Asiatique de Bombay (1844, pl. IV), ville où le monument a été transporté; voy. le commentaire que j'en ai donné dans les Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1867, p. 286-287. Le même mot se trouve aussi dans le n° 51 de la publication de Fresnel.

C'est l'équivalent du chaldaique ܡܕܒܪ, « autel de sacrifices. » La racine verbale d'où il dérive, ܡܕܒ, sacrificait, hébreu ܡܕܒ, chaldaique ܡܕܒ, arabe ܡܕܒ, éthiopien ܡܕܒ, se lit, ainsi que le substantif ܡܕܒܐ, sacrificium, sur une des tables de bronze de Amran (pl. IV, n° 5 de la publication anglaise; pl. III du mémoire d'Oriander)

ביום ה. L'indication du jour sacré dans lequel a été faite la dédicace du temple de El-magah à Khariba se lit dans les inscriptions n° 9 et 10 du recueil de Fresnel: ܡܕܒܐ ܝܘܡ ܗܝ (voy. mon explication de cette dédicace dans les Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1867, p. 288-290). Celle du jour où une construction avait été élevée en l'honneur de At'tor est aussi notée dans un fragment d'inscription de Mareb (Fresnel, n° 15): ܡܕܒܐ ܝܘܡ ܕܗ. J'ai eu l'occasion de parler déjà de ce genre de formules dans le précédent travail auquel je viens de faire allusion. Ici nous trouvons une indication de la même nature, mais dans l'expression de laquelle la préposition ܕ, omise dans les autres exemples, est employée, ce qui rend la syntaxe de la phrase plus régulière.

Le nom de jour sacré fourni de cette manière par l'inscription d'Albian copiée par M. Gauldbrand, ܡܕܒܐ, se s'explique pas plus facilement que ceux qui se lisent dans les nos 9, 10 et 15 de Fresnel, ܡܕܒܐ et ܡܕܒܐ. Faut-il en conclure que les Sabéens désignaient leurs jours de fête par des noms significatifs à l'origine, mais qui avaient fini par devenir aussi rebelles à l'étymologie que les noms de mois communs aux Assyriens et aux Hébreux? Remarquons cependant que Nouf ou Nâf, écrit ici defective ܡܕܒܐ, est un nom propre d'homme himyarite cité plusieurs fois par les auteurs arabes. Il faudrait peut-être en conséquence traduire « le jour de la fête de Nouf, » et voir ici un nouvel indice du culte des ancêtres divinisés que j'ai signalé dans un travail spécial (Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1867, p. 302-305). Le culte, comme je l'ai montré, s'appliquait dans chaque famille à tous les ancêtres, et dans cette limite paraît avoir été exclusivement familial. Mais la divinisation des rois morts était générale dans tout le pays (voy. Oriander, Zeitschr. der deutsch. Morgent. Gesellsch. t. XIX, p. 258; et ce que j'ai dit dans

des Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1867, p. 92). De là les traces propres où un nom de roi entre comme élément composant à la place où se trouve d'ordinaire un nom de dieu, tels que  $\text{עבד שרח בצל}$ , formé avec l'appellation même du roi dont est datée notre inscription d'Abian, et  $\text{עבד שמהעלי}$ . Nous ou Naf serait donc un ancien roi divinisé, dont le culte aurait été amov. établi pour avoir son jour de fête dans le calendrier, si l'on admettait l'explication que je propose pour le  $\text{יום ונת}$ .

בחרת שמהעלי בן אלשרח בן. 5-7.  $\text{שמהעלי}$ . Nous avons ici une de ces dates par éponymes sur lesquelles j'ai eu l'occasion d'appeler l'attention de l'Académie des Inscriptions (Comptes-rendus, 1867, p. 222-225). C'est la plus curieuse que l'on ait encore rencontrée, car c'est la première qui se trouve sur un monument où se lise en même temps un nom de roi. Elle confirme donc entièrement ce que j'ai dit du mécanisme de ce système de dates et le rapprochement que j'en ai fait avec celui des éponymies assyriennes. Je reviendrais, du reste, plus loin sur l'éponyme de notre inscription et sa place chronologique.

Le nom propre  $\text{שמהעלי}$  est si bien connu, par un si grand nombre d'autres exemples, qu'il n'y avait pas moyen d'hésiter à le rétablir au lieu de  $\text{שמהעלי}$  que fournissait la copie de M. Gaillard. Il signifie « celui que Samah élève » (sur le sens du radical  $\text{עלי}$ , voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. 3, p. 56). Le dieu  $\text{שמה}$  est « l'élève, le très-haut, » de la racine que l'arabe nous offre sous la forme  $\text{law}$ , et par conséquent fort analogue au  $\text{עליון}$  des Chananéens. Il est encore connu par les noms propres  $\text{שמהכר}$  (1<sup>o</sup> Fresnel, n° 25; 2<sup>o</sup> Tables de bronze du Musée Britannique, pl. III, n° 4, pl. IX, n° 13 et pl. X, n° 15 de l'édition anglaise; pl. I, IX et XIII du mémoire d'Osiander), « celui que Samah fortifie, rend puissant, » et  $\text{שמהאצר}$ , « celui que Samah élève. »

lignes 7 et 8. La phrase en présence de laquelle on se trouve à cet endroit de l'inscription est une phrase de formule



sacramentelle et pour ainsi dire stéréotypée, qui, avec quelques légères variantes et le second membre tantôt omis et tantôt conservé, se reproduit sur une grande partie des tables de bronze de Amran, ainsi que dans une inscription du recueil de Fresnel. En voici tous les exemples; je désigne les tables du Musée Britannique au moyen des numéros d'ordre adoptés par Osiander dans son mémoire inséré au tome XIX du journal de la Société Asiatique allemande.

1°. Première table de Amran (pl. III, n° 4 de l'édition anglaise; pl. I du mémoire d'Osiander): חג דת וקהמו במשאלם בדת הופיהמו אלמקה.

2°. Quatrième table de Amran (pl. IV, n° 5 de la publication anglaise; pl. III du mémoire d'Osiander): חגן וקהמו במשאלחו אלמקה.

3°. Cinquième table de Amran (pl. II, n° 3 de la publication anglaise; pl. IV du mémoire d'Osiander): חגן וקהמו אלמקה במשאלם.

4°. Septième table de Amran (pl. IX, n° 14 de la publication anglaise; pl. VI du mémoire d'Osiander): חגן וקהו במשאלהו לקבל דת הופיהו.

5°. Neuvième table de Amran (pl. VI, n° 1 de la publication anglaise; pl. VIII du mémoire d'Osiander): חגן וקהמו במשאלם.

6°. Douzième table de Amran (pl. VII, n° 8 de l'édition anglaise; pl. XI du mémoire d'Osiander): בדת הופיהו במשאלהו.

7°. Seizième table de Amran (pl. XII, n° 20 de l'édition anglaise; pl. XV du mémoire d'Osiander): חגן וקהמו אלמקה במשאלם.

8°. Dix-huitième table de Amran (pl. XI, n° 19 de la publication anglaise; pl. XVII d'Osiander): חגן וקהמו במשאלם.

9°. Dix-neuvième table de Amran (pl. XIII, n° 23 de la publication anglaise; pl. XVIII d'Osiander): חגן וקהו במשאלם.

10°. Vingt-et-unième table de Amran (pl. XII, n° 21 de la publication anglaise; pl. XX d'Osiander): חגן וקהו אלמקה במשאלם.

אלהו.

11° Vingt-quatrième table de Amran (pl. XIV, n° 28 de l'édition anglaise; pl. XXII a d'Osiander): חגן וקהו אלמקה במשאלהו בדת הופיהו.

12° Vingt-cinquième table de Amran (pl. XIII, n° 26 de la publication anglaise; pl. XXII b d'Osiander): חגן וקהו]מש... במשאלהו.

13° Inscription du temple de Il-magah à Mareb (Frend, n° 55, lignes 3 et 4): חג דת וקה אלמקה אלשרח במשאלם בדת הופיהו אלמקה.

Avec d'autres nombreux exemples pour me guider, il était facile de rétablir le texte, altéré par quelques confusions de lettres dans la copie que j'avais sous les yeux: חג דת וקהמו יתעם במשאלם בדת הופיהו יתעם.

Cette formule a été expliquée et analysée de la manière la plus complète par Osiander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 165 et suiv.).

La conjonction חג דת, forme abrégée pour חגן דת, à la place de laquelle on trouve encore plus souvent le simple חגן, est exclusivement propre à l'himyarite, sous l'une et l'autre forme; mais le sens en ressort indubitable des inscriptions. חגן, comme l'a vu Osiander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XX, p. 250), dérive du radical qui existe en hébreu sous la double forme חג et חגג, in gyrum circumactus est; en arabe sous la forme حَجَّ et en syriaque sous la forme ܚܓܐ, avec le même sens. חגן דת ou חג דת est donc l'exact équivalent du latin idcirco.

Le verbe וקה se trouve en arabe sous la forme وڤه avec le sens de dicto audienti fait. Dans nos inscriptions il a manifestement celui de expandit. On le voit à l'avant dans la ligne 18 de la quatrième table de Amran (pl. IV, n° 5 de la publication anglaise; pl. III du mémoire d'Osiander), dans l'expression ודיקה, «ce qu'il (Il-magah) expandera...» Au subjonctif ou optatif il entre comme premier élément dans la composition du nom propre himyaritique יקה מלך, «que le roi l'expand.»

לְשִׁוּרֵי est avec la minimation finale dans notre inscription, dans la première table de Amran et dans le n° 55 de Fresnel, □לְשִׁוּרֵי, avec une minimation finale à la place dans un seul exemple, fourni par la ligne 11 de la troisième table de Amran, לְשִׁוּרֵי (pl. VIII, n° 12 de la publication anglaise; pl. XII du mémoire d'Oliander). C'est l'arabe لشور, « prière », participe du verbe qui est en hébreu לָשַׁו, en arabe لش, en syriaque ܠܫܐ, postulavit, proposuit.

la préposition ב est ici, de même que dans quelques autres exemples de l'épigraphie himyaritique (voy. Oliander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XX, p. 244), employée dans le sens ordinaire de ב, comme il arrive souvent en ghez (voy. Dillmann, Grammatik der Äthiopischen Sprache, p. 307). La conjonction composée בְּוֹ, correspondant à l'hébreu בְּוֹ, qui commence le membre de phrase immédiatement suivant, en est un nouvel exemple (voy. Oliander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XX, p. 248 et suiv.).

יְהוֹפִי est la quatrième forme, causative, en hiphil suivant l'habitude constante des Sabéens, du verbe יָפַע, arabe فَعَّ, intégrer, compléter, finit. Nous verrons un peu plus loin dans notre texte la première forme de ce radical, יָפַע, prise substantivement dans le sens de « salut, conservation », que justifient un très grand nombre d'exemples. La signification de la quatrième forme verbale, « maintenir, conserver, préserver, protéger », est aussi certaine; elle a été établie par Oliander et remonte de beaucoup de passages des textes épigraphiques.

Lignes 8 et 9. יְהוֹפִי בְּוֹ תְּנַבְּאָהוּ. Cette phrase constitue une incise, qui est placée de même à la suite de la formule relative à la prière épancée dans l'inscription n° 55 du recueil de Fresnel (ligne 5). Le sujet en est la divinité invoquée et qui a épanché ses adorateurs.

יְהוֹפִי est la troisième personne du singulier du futur de la quatrième forme du verbe יָפַע. Le futur ou plus exactement l'aoriste, dans la langue himyaritique, à quelque forme du verbe que ce soit, s'indique toujours par l'addition d'un 'préfixe et d'un } suffixe (voy. Oliander, Zeitschr.

der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XX, p. 214 et suiv.). Ainsi pour la première forme nous trouvons au prétérit יָדָן et à l'aoriste יָדָן; pour la seconde, au prétérit יָדָן et à l'aoriste יָדָן; pour la quatrième, au prétérit יָדָן et à l'aoriste יָדָן; pour la cinquième, au prétérit יָדָן et à l'aoriste יָדָן; pour la huitième, au prétérit יָדָן et à l'aoriste יָדָן; pour la dixième, au prétérit יָדָן et à l'aoriste יָדָן. Le suffixe est ce qui distingue l'aoriste du subjonctif ou optatif, lequel est indiqué en himyarite par un simple י précépe (voy. Oslander, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. XX, p. 216); exemples: Première forme verbale, prétérit יָדָן, subjonctif יָדָן; quatrième forme, prétérit יָדָן, subjonctif יָדָן. Il faut donc considérer comme formés au subjonctif toute une série de nouns propres des inscriptions himyaritiques, tels que יָדָן, יָדָן, יָדָן, יָדָן et יָדָן.

יָדָן est un substantif tiré de la cinquième forme, réfléchi, du verbe יָדָן, qui en hébreu signifie au Kal ebullivit, copiose effudit sermones, au niphal et au hitpaél vaticinatus est. En arabe bi veut dire à la première forme editus, elatus fuit, à la seconde et à la quatrième annuntiavit, enfin à la cinquième prophetam se gessit. L'assyrien emploie beaucoup le verbe nabu, יָדָן, et lui donne au Kal le sens d'« énoncer, annoncer, prophétiser », d'où le nom du dieu Nabu, archaïquement Nabiu, « le prophète ». La cinquième forme verbale de יָדָן en himyarite est employée dans la quatorzième table de Amran (pl. X, n° 15 de la publication anglaise; pl. XIII du mémoire d'Oslander) pour désigner la promesse faite à la divinité, le vœu, dans la phrase: וּתְרָם בֶּן מַרְתָּדָם הַקִּנִּי אֶלְמָקָה דְּהָרָן דִּן מִזְנָן דְּתַזְבָּא « Mart'ad, fils de Mart'ad, a dédié à El-magah seigneur de Hiran cette table qu'a promise (qu'a vouée) Michahar, bain de ces deux années ». J'attribue donc au substantif qui en dérive le sens de « promesse », qui convient très bien à la phrase.

Quant à יָדָן, c'est le pronom démonstratif constant de la langue himyaritique, semblable à l'araméen יָדָן ou יָדָן, dont le rôle et la signification ont été définitivement établis par les légendes des tables de bronze de Amran (voy. Oslander, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. XX, p. 23) et suiv.).

digne  $g. \text{ יְהוָה יִצְחָק}$ . Ici commence une nouvelle phrase, relative aux offrandes faites en même temps que la dédicace du temple et de l'autel de sacrifices par les deux fils de Wal. La copie de M. Gauldbrand donne pour le premier mot de cette phrase  $\text{יְהוָה יִצְחָק}$ , par suite des confusions de lettres que j'ai indiquées plus haut; mais la formule d'offrande dans les inscriptions himyaritiques est si bien connue, et par tant d'exemples, qu'il ne saurait y avoir de doutes sur ma restitution  $\text{יְהוָה יִצְחָק}$ . Il n'est pas besoin, du reste, de s'arrêter sur l'emploi de la quatrième forme, causative, en hiptil du verbe  $\text{יָצַח}$ , possedit, avec le sens de donavit, dedicavit. C'est un des mots de l'idiome de Sabéens dont le sens a été reconnu le plus vite et le mieux établi (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. Morgenl. Gesellsch. t. X, p. 66), on le trouve dans presque toutes les inscriptions jusqu'à présent publiées, dans toutes celles du moins qui ont un caractère religieux.

$\text{יְהוָה יִצְחָק}$ . Le nom du dieu auquel est faite l'offrande vient ici par simple apposition après  $\text{יְהוָה יִצְחָק}$ , comme dans tous les autres textes connus où la même formule se rencontre. Le passage est, du reste, un des plus précieux de notre inscription, car c'est celui qui caractérise Ygat'â comme le dieu spécial de la ville de Aden, à bien peu de distance de laquelle se trouve la localité d'Abian, d'où provient le monument.

Semblable manière de caractériser un dieu par l'expression  $\text{יְהוָה יִצְחָק}$  ou  $\text{יְהוָה יִצְחָק}$  suivie d'un nom de lieu, comme le seigneur de la localité où s'élève son principal sanctuaire, est tout à fait dans les habitudes de l'épigraphie antique du Yémen.

Toutes les tables de bronze de Amran, actuellement au Musée Britannique, font suivre le nom du dieu H-magah du surnom de  $\text{יְהוָה יִצְחָק}$ , « seigneur de Hiran », et Hiran est signalé dans le Qamôus et dans d'autres textes arabes de l'âge musulman (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. Morgenl. Gesellsch. t. X, p. 70, t. XX, p. 278), ainsi que dans l'inscription n° 45 du recueil de Fresnel, comme un château fort voisin de Naâman. Le même dieu est aussi appelé, d'après d'autres sanctuaires de son culte :

יָעַל אֶל – table de bronze du Musée Britannique, pl. IV, n° 5 de la publication anglaise, pl. III du mémoire d'Osiander, ligne 18;

יָעַל אֶל – même table, ligne 15;

יָעַל אֶל – même table, ligne 4; autre table de bronze de Amran, pl. VIII, n° 12 de la publication anglaise, pl. XII du mémoire d'Osiander, ligne 3;

יָעַל אֶל – table de bronze de Amran, pl. IV, n° 5 de la publication anglaise, pl. III du mémoire d'Osiander, ligne 4; autre table, pl. VIII, n° 12 de la publication anglaise, pl. XII du mémoire d'Osiander.

des inscriptions nos 15 et 40 du recueil de Frestel contiennent les vestiges d'un titre de la même nature attribué au dieu El'tor, mais il est trop mutilé pour qu'on puisse le restituer avec chance de succès. Dans une des tables de bronze du Musée Britannique (pl. V, n° 6 de l'édition anglaise, pl. XXVI du mémoire d'Osiander), Sin est sur nommé « seigneur de Alam », יָעַל אֶל. Un autre monument épigraphique conservé dans le même musée (pl. XVI, n° 32 de la publication anglaise, pl. XXVIII du mémoire d'Osiander) qualifie la déesse du Soleil, שֶׁשׁ, de יָעַל אֶל, ce qui doit la faire reconnaître dans la יָעַל אֶל de l'inscription nos 8 du recueil de Frestel. Il faut enfin rapprocher ici les appellations de deux divinités féminines dont chacune est désignée seulement comme « dame d'un certain endroit », sans autre nom : יָעַל אֶל et יָעַל אֶל, mentionnées, entre autres lieux, à la fin du texte que j'étudie dans cette lettre.

L'inscription copiée à Abian par M. Gauldbrand, en nous révélant d'une manière positive l'antiquité du nom de Aden, ne permet plus de méconnaître cette ville dans le יָעַל qu'Ézéchiel (XXVII, 23) mentionne avec Saba et Reema au nombre des cités d'Arabie qui entretenaient avec Tyr un commerce actif. Il faut aussi assimiler cette ville, non seulement à l'Adary de Philostorge (Hist. eccl. III, 5), mais à l'Attanae de Pline (VI, 32) et à l'Adava d'Étienne de Byzance, aussi bien qu'à l'Ἐδαῖμα Ἀραβία du Périple de la Mer Erythrée (§ 26) et à l'Ἀραβία ἐμπορίων de Ptolémée. Le Périple qualifie cet endroit de simple εἰρημὴ παραδ' Ἀδασίος; notre inscription en

fait, un contraire, une cité, הגר. Mais j'établissai plus loin que l'inscription doit être antérieure de plus d'un siècle à la rédaction du Périple. Sans doute dans cet intervalle une cause que nous ne sommes pas en état de déterminer avait fait perdre une grande partie de son importance à cet entrepôt principal du commerce maritime du Yémen; mais la décadence n'en fut que temporaire, car la façon dont Ptolémée le mentionne prouve qu'il était redevenu un port florissant et actif.

lignes 9 et 10. שִׁמְחָמוֹ וּשְׁפִתְחָמוֹ. Notre inscription emploie ici par une forme pléonastique, pour désigner l'offrande, deux mots synonymes qui correspondent exactement l'un et l'autre au grec ἀνάθημα. La première nous est offerte dans une formule toute semblable par une des tables de bronze de Omran (pl. III, n° 4 de la publication anglaise; pl. I du mémoire d'Oliander), ligne 3: הָקִנְיוֹ שִׁמְחָמוֹ אֶלְמָקָה הָהָרָן, «ils ont offert leur offrande à El. magah, seigneur de Hiran.» Dans une autre des mêmes tables (pl. IV, n° 5 de la publication anglaise; pl. III du mémoire d'Oliander), ligne 5, nous lisons לְשִׁים פְּלִיט, «en offrande de distinction (hébreu פְּלִיטָה et פְּלִיטָה), en offrande distinguée.» On trouve encore ce mot au pluriel, שִׁמְחָמוֹ, «les offrandes,» dans une inscription d'Albian actuellement conservée au Musée Britannique (pl. XVII, n° 35 de la publication anglaise; pl. XXXIV du mémoire d'Oliander), ligne 5, et dans l'inscription de Sanâa publiée sous le n° 1 par Guttenden, ligne 14. Oliander a hésité sur le sens et l'origine de ce mot (*Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. XIX, p. 153), et moi-même j'ai suivi son exemple dans ma première dissertation sur l'inscription himyaritique de M. Bonnetty. Il me semble pourtant aujourd'hui que les exemples que je viens de citer, joints à celui du monument que nous étudions ensemble, ne sauraient laisser la signification douteuse. שִׁמְחָמוֹ est le substantif verbal ou infinitif du verbe que l'hébreu nous présente sous les deux formes שִׁמְחָמוֹ et שִׁמְחָמוֹ, et qui est en syriaque ܫܡܚܡܐ, en grec ὠμω et ὠμω, en arabe ܫܡܡ, en assyrien šum, toujours avec le sens de prosuit. En hébreu, du reste, ce verbe s'emploie quelquefois avec la signification secondaire de «donner, accorder,» qui conduit à l'acception du substantif שִׁמְחָמוֹ dans les textes.

himyaritiques: שָׁוִים שָׁלוֹם, «accorder la paix» (Num. VI, 26). — שָׁוִים כְּבוֹד «accorder l'honneur» (Jos. VII, 19; Is. XLII, 12). — שָׁוִים רַחֲמִים «accorder miséricorde» (Is. XLVII, 6). Avec le sens primitif de «poser, placer, établir», on reconnaît le même radical en himyarite dans une inscription de Mareb actuellement conservée au Musée Britannique (pl. XVII, n° 36 de la publication anglaise; pl. XXXI du mémoire d'Oliander), ligne 4: שָׁמַתִּי וְתֹנִן, statuerunt (il s'agit ici d'un féminin au duel) idolum (arabe وَثَنَ), et dans deux tables de bronze de Amran: pl. VI, n° 7 de la publication anglaise, pl. VIII du mémoire d'Oliander, ligne 7; pl. VII, n° 9 de la publication anglaise, pl. X d'Oliander, ligne 8: וּמִשְׁמַתְהֶמוֹ אֶרְצָהֶמוֹ, «leur terre et le lieu où ils sont établis».

Le second mot employé dans notre inscription pour désigner l'offrande se retrouve dans un emploi exactement semblable, צָרַב שְׁפַתְהֶמוֹ, «la réunion, l'ensemble (arabe جَمْعٌ, collectus, congregatus fuit) de leurs offrande», dans une des tables de bronze de Amran (pl. III, n° 4 de la publication anglaise, pl. I du mémoire d'Oliander), ligne 7. C'est le substantif verbal au infinitif du verbe que, parmi les autres langues sémitiques, l'hébreu seul nous offre sous la forme שָׁפַת, posuit: des textes himyaritiques fournissent plusieurs exemples de ce verbe, mais toujours dans l'acception secondaire de à valuer, et non dans l'acception primitive de à valuer.

1°. Dixième table de bronze de Amran (pl. IX, n° 13 de l'édition anglaise; pl. IX du mémoire d'Oliander), lignes 1-3: חֲקִנִי אֶלְמַקָּה דָּהּ: «il a offert à Il-magah, seigneur de Hiran, la table qu'il lui a dédiée, et il lui a consacré (arabe قَدَّسَ, destinavit in pios usus) un taureau.»

2°. Quinzième table de bronze de Amran (pl. XI, n° 17 de la publication anglaise; pl. XIV d'Oliander), lignes 2-4: חֲקִנִית אֶלְמַקָּה: דָּהֶרֶן דֵּן מִזְנֶדֶן דְּשַׁפְתָּהּ לִפְיָהֶמוֹ, «elle a offert à Il-magah, seigneur de Hiran, cette table qu'elle lui a dédiée pour leur salut.»

3°. Vingt-septième table de bronze de Amran (pl. X, n° 16 de l'édition anglaise; pl. XXIV d'Oliander), lignes 1-3: חֲקִנִי אֶלְמַקָּה דָּהֶרֶן דֵּן מִזְנֶדֶן דְּשַׁפְתָּהּ, «il a offert à Il-magah, seigneur de Hiran, cette table qu'il lui a dédiée.»



4<sup>e</sup>. Vingt-neuvième table de bronze de Amran (pl. V, n<sup>o</sup> 6 de l'édition anglaise; pl. XXVI d'Osiander), lignes 2-3: שִׁין דָּאֵלֶם ~ שִׁין דָּהֶבֶם קִיחַם ~ דֶּת שֶׁפֶת שִׁין, «il a offert à Sin, seigneur de Alam, une offrande de cet or de Madlout', ... d'or rouge (éthiopien  $\Phi\alpha$  et  $\Phi\beta$ )..., qu'il a dédié à Sin.»

Le sens de ce radical avait, du reste, été déjà reconnu par Osiander (*Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. XIX, p. 166 et 195).

lignes 10 et 11. אֲדַנַּת דָּהֶב וְכֶסֶף וְזָהָב כֶּתֶם וּזָהָב.

Après l'indication générale de l'offrande, voici maintenant la désignation spéciale de sa nature, comme nous la trouvons dans la grande majorité des tables de bronze de Amran et en général dans presque toutes les inscriptions himyaritiques de nature dédicatoire. La grande inscription du temple de Il-magahi à Mareb, qui porte le n<sup>o</sup> 56 dans le recueil de Fresnel, nous offre des expressions exactement semblables dans une formule votive: כֶּתֶם וּזָהָב ~ כֶּתֶם וּזָהָב. C'est d'après ce monument que j'ai rétabli la forme réelle du dernier mot, travesti en  $\text{זָהָב}$  dans la copie de M. Gauldbrand, par suite des confusions de lettres à formes voisines dont j'ai parlé en commençant. Je traduis dans notre inscription d'Albian: «un poids d'or et d'argent, de métal «en lingots et d'espèces monnayées;» dans le n<sup>o</sup> 56 de Fresnel: «avec un poids «de métal en lingots et d'espèces monnayées.» Il me faut justifier maintenant

---

(1) Puisque j'ai l'occasion de citer un passage de la longue inscription de Mareb qui porte le n<sup>o</sup> 56 dans les copies de D'Arnaud publiées par Fresnel, vous me permettrez de citer ici en note le texte de cette inscription, tel que je crois pouvoir le rétablir et l'interpréter dans sa plus grande partie. La discussion verbale de cette traduction demanderait à elle seule un long mémoire, et je ne puis l'aborder dans une simple note. Mais les personnes adonnées à l'étude des langues sémitiques pourront, en l'examinant d'un peu près, se faire un jugement sur son exactitude, et les textes nouveaux que vous nous apportez en si grand nombre révéleront sans doute les corrections qui devront y être introduites. L'inscription est en deux lignes seulement, mais chacune d'une énorme longueur.

cette traduction.

Le sens du premier mot est nettement circonscrit par les mentions certaines de métrages qui le suivent. Dans le petit nombre d'acceptions dont la marche générale et l'ensemble de la phrase le rendent susceptible, les autres

1. תבע כרב רשו דת-עצֶרן קין שחר וקין ידעאל בין ויכרבמ  
ל[נ] ותר ויתעאמר [בין] [בן] דמרידע בן מדמרם הקני אלמקה כל  
תמלא גנאן לן [א]חן אלי שטרן עד שקרם וכל מעבב ומחפדת  
דן מהיען וכו[נ]הו דמרידע ושמה[א]מר וכל ולדתו וקנ[נ]הו וכל אנהל-  
הו באדנת כתם וורק ודחד וועמועממת(?) ובראם ותמן וח...  
(Manquant 8 lettres)

2. (Manquant 12 lettres) [ש]בא ואשעבן וכל ארגל חורר עד הגרן  
תהרגב בכל חרפי חרש בבבתן בעלי שבא ואשעבן ואמו עד  
מריב בשלם שבא וקתבן ונתב לחו ית[א]עאמר בין שבא תאמ-  
נם בעתתר ובהובש ובאלמקה ובדת-חמים ובדת-בעדנם וב-  
דת-עצֶרן ובידעאל בין וביכרבמלך ותר ויתעאמר ובכרבאל וב-  
אבהו דמרידע בן מדמרם

« Tobbākanib, sacrificateur de (la déesse) Dhat-Ghazhaman, descendant de .... et  
« descendant de Yedail, bain, et de Yakaribmakik, wat, et de Yat'aamis, bain,  
« fils de Dhamaryadā fils de Medkamar, a dédié à Il-magah toute la plénitude  
« de nos consécérations, pour nous, en notre faveur, jusqu'au (terme de) ce qui est  
« obligatoire, et toute la libation, et tout ce service qui est prescrit par nous, et  
« ses fils Dhamaryadā et Samahamir, et toute sa descendance, et son bien, et  
« toutes ses possessions, avec un poids de métal en lingots et d'espèces monnayées,  
« et ses acquêts et ..... et des provisions .....

« ..... de Saba et nos tribus; et tous les hommes de Höred jusqu'à notre ville ont  
« adoré dans toutes les années de récolte avec l'aide des seigneurs de Saba et  
« de nos tribus. Et il est venu jusqu'à Mariab dans la pays de Saba et .... Et  
« a placé pour lui Yat'aamis, bain de Saba, la pierre de fondation. Au nom  
« de At'tor, au nom de Maoubas, au nom de Il-magah, au nom de Dhat-Hhami,  
« au nom de Dhat-Bādan, au nom de Dhat-Ghazhaman, au nom de Yedail, bain,  
« au nom de Yakaribmakik, wat, au nom de Yat'aamis, bain, au nom de Karibail,

idiomes sémitiques nous offrent un radical qui a dû très naturellement revêtir en linguistique la forme אָדָה, c'est l'hébreu אָדָה, arabe وِج, *ponderavit*. אָדָה est à mes yeux un substantif féminin dérivé de cette racine verbale, qui signifie « un poids » de substantif verbal ou infinitif de cette racine, אָדָה, prend en hébreu le sens dérivé de *suppelleux* (Deut. XXIII, 14), avec lequel il figure dans le nom de lieu אָדָה אֲשֶׁר (I Chron. VII, 24). Or, un curieux passage de la vingt-neuvième table de bronze de Amran (pl. V, n° 6 de l'édition anglaise; pl. XXVI du *mémoire d'Aliander*), lignes 5 et 6, nous présente l'infinitif אָדָה au milieu d'une énumération où il ne peut désigner qu'une portion des richesses d'un homme, sans doute ses biens meubles en opposition à ses propriétés ou biens

et au nom de son père Dhamaryādā, fils de Medkhamer.»

Une partie des mêmes formules, et au même temps de celles de notre inscription d'Abian, se retrouvent dans le n° 55 de Fresnel, copié également dans les ruines du temple de Il-magah à Mariaba. J'en insère aussi dans cette note la lecture et la traduction.

1. אלשרח בן שמהעלי דרח מלך שבא הקני אלמ-
2. קה כל תמלא [גנ]אן [לן] אורן ד שטרן עדי שקרם וכ-
3. ל מ[פ]כב ומחפדת בע[ל]י דן מחיען חג דת וקם
4. אלנמקה אלשרח במשאלם בדת הופיתו אלמקה ו-
5. יהופין דן תנבאהו בעתתר ובהובש ובאלמק-
6. ו[כ]דת-חמים וברת-כעדום וכאבהו שמהעלי
7. דרח מלך שבא ובאָהו כרבאל

« Ilascharh, fils de Samahāli dharah du roi de Saba, a dédié à Il-magah  
 « toute la plénitude de nos consécérations, pour nous, en notre faveur, que nous  
 « avons écrite, jusqu'au (terme de) ce qui est obligatoire, et toute la libation, et  
 « le service (que font) ceux qui sont tenus à notre prescription (qui est) celle-ci,  
 « parce que Il-magah a exaucé Ilascharh conformément à sa prière, parce  
 « que Il-magah l'a préservé — et il maintiendra cette promesse qu'il a faite.  
 « — Au nom de At'tor, et au nom de Haoubas, et au nom de Il-magah,  
 « et au nom de Dhat-Hhami, et au nom de Dhat-Bādan, et au nom de son père  
 « Samahāli, dharah du roi de Saba, et au nom de son frère Keribail.»

immeubles, קני, la phrase est conçue dans l'idiome particulier du Hadhramaut: נפש וואדנש וולדש וקניש, « la personne (hébreu נפש, arabe نفس), ses richesses, sa descendance et ses propriétés. »

Il importe de ne pas confondre ce mot avec un autre radical écrit exactement de même dans les textes himyaritiques, אדן, mais d'un sens tout différent, le mot « oreille, » hébreu אָז, chaldéen אָז, syriaque אַז, arabe اذن, éthiopien አዝ, assyrien ʾaḏnu. Celui-ci se reconnaît avec certitude dans une phrase de la vingt-neuvième table de bronze de Amman (pl. V, n° 6 de la publication anglaise, pl. XXVI du mémoire d'Oliander), lignes 4-6: אבש ועדדל אבש: שין דאלם באדן שין דאלם ועדדל אבש: « et il s'est recommandé (cinquième forme, réfléchi, d'un verbe dont la première forme n'a pas encore été trouvée sur les monuments, אבש, correspondant à l'hébreu אבש, statuit, constituit, impetravit, commendavit, syriaque ܐܒܫ, arabe ʾabṣa) « lui Sadaqdhakar, à l'oreille de Sin, seigneur de Alam, et de « At'tor, son père, et des divinités de son sanctuaire » de Alam, et aux dieux « et aux déesses de cette ville de Sabbatha. » En tête de la même table, Sadaqdhakar, l'auteur de la dédicace, est qualifié de אדן קני מלך, il faut traduire: « esclave pieux et obéissant du roi de Hadhramaut. » Le premier adjectif, אדן, est à assimiler à l'arabe ج, observans, pius erga parentes sive erga Deum, dérivé de la racine verbale ج, benefecit; le second provient du sens verbal de la racine אדן ou اذن en hébreu et en arabe, audivit, puis obedivit, obsecutus est. C'est encore au même radical qu'il faut rattacher un substantif à minimation finale, אדן, qui se rencontre dans une formule optative très difficile et encore imparfaitement expliquée, malgré

(1) Le mot, dérivé de la racine ج, se trouve encore, au singulier, dans la quatrième table de bronze de Amman (pl. IV, n° 5 de la publication anglaise, pl. III d'Oliander), ligne 15 et ligne 17, et au pluriel dans l'inscription de Mareb n° 53 du recueil de Fresnel, ligne 2.

(2) Le substantif verbal de cette racine, au pluriel, se reconnaît dans le titre de אדן, « seigneur des bienfaits, » que le dieu Il-magah reçoit dans l'inscription des

tous les efforts d'Oriander (*Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. XIX, p. 183), laquelle nous est offerte par trois des tables de bronze de Amran : la sixième (pl. VII, n° 10 de la publication anglaise; pl. V du mémoire d'Oriander), lignes 8-9; la huitième (pl. VIII, n° 11 de la publication anglaise; pl. VII d'Oriander), lignes 10-12; et la douzième (pl. VII, n° 8 de l'édition anglaise; pl. XI d'Oriander), lignes 8-10; ainsi que dans une inscription de Mareb conservée au Musée Britannique (pl. XVI, n° 32 de la publication anglaise; pl. XXVIII du mémoire d'Oriander). Le substantif paraît y désigner « la disposition favorable du dieu à écouter » les invocations de ses adorateurs.

La signification de  $\text{רָהַב}$ , ou avec la minimation finale  $\text{רָהַבִּים}$ , comme nom de l'« or », déjà reconnue par Oriander (*Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. XIX, p. 168), ne saurait être un seul instant douteuse; c'est l'hébreu  $\text{רָהַב}$ , le chaldéen  $\text{רָהַב}$ , le syriaque  $\text{ܪܗܒ}$ , et l'arabe  $\text{رهب}$ . Nous le retrouvons deux fois de suite dans une phrase de la vingt-neuvième table de bronze de Amran (pl. V, n° 6 de la publication anglaise; pl. XXVI du mémoire d'Oriander), lignes 2-3, que je citais tout à l'heure:  $\text{שִׁקְנִית מִרָהַבִּים} \dots \text{רָהַבִּים מִדְּלוֹת}$ , « une offrande de cet or de « Madlont », .... d'or rouge. » De ce substantif dérive l'adjectif  $\text{רָהַבִּי}$ , *aureus*, dont nous avons deux exemples, le premier dans une phrase extrêmement mutilée d'une inscription d'Abian conservée au Musée Britannique (pl. XVII, n° 35 de la publication anglaise; pl. XXXIV du mémoire d'Oriander), ligne 2, le second sur une des tables de bronze de Amran (pl. III, n° 4 de l'édition anglaise; pl. I d'Oriander), ligne 8, dans une désignation d'offrandes:  $\text{רָהַבִּי בָרִם}$ , « huit (arabe  $\text{ثمان}$ , hébreu  $\text{שמונה}$ ) barres (arabe  $\text{قضبان}$ , *fuais* « contortus ») qui sont d'or. »

Le parallélisme dans lequel le mot  $\text{רָהַב}$  est placé par rapport au nom de l'or suffirait pour indiquer qu'il doit signifier « argent »; mais de plus c'est le terme même qui désigne ce métal en éthiopien,  $\text{ṚḤḤ}$ . Il dérive de la racine que l'hébreu nous offre sous la forme  $\text{רָהַב}$ , *separavit, seligit, purgavit*, et désigne spécialement, du moins dans son acception originiale,

---

Pilastres de Biltis à Mareb, n° 53 de Fresnel (ligne 2).

*L'argent affiné.*

כֶּתֶם est un mot que la Bible emploie quelquefois, mais uniquement dans le langage poétique, avec le sens assez vague de métal ou autre matière précieuse. des phrases où il est employé (Job, XXVIII, 16 et 19; XXXI, 24. — Proverb. XXV, 12. — Dan. X, 5. — Cantic. V, 11) présentent assez peu la signification pour que S<sup>t</sup> Jérôme ait pu le traduire tantôt par *finchi colores*, tantôt par *aureum* ou *obryzum*, tantôt par *Margarita*. La seule qui soit un peu plus significative et qui applique le mot bien positivement à l'or, est celle du livre de Job (XXVIII, 16) où il est dit de la sagesse : לֹא תִסְלֶה בְּכֶתֶם אֹפִיר בְּשֵׁהָם, « on ne la pèse pas contre l'or d'Ophir, contre l'onyx précieux, ni contre le saphir. » Dans notre inscription d'Abian et dans celle de Mareb qui porte chez Fresnel le n° 56, l'opposition établie entre כֶּתֶם et יָרֵק doit nécessairement faire reconnaître dans le premier de ces mots la désignation du métal en lingots. יָרֵק, dont le sens premier est « feuille », s'emploie en effet assez souvent en arabe dans le sens de « monnaie », qui seul convient aux passages des deux inscriptions, et le terme naturel du parallélisme en face de l'idée de monnaie est celle du métal précieux qui n'a pas encore été monnayé. Il n'y a rien que de très naturel, du reste, à trouver la mention de la monnaie parmi les offrandes faites aux dieux dans les textes épigraphiques du Yémen. Les Himyarites connaissaient, en effet, l'usage de la monnaie et en frappaient eux-mêmes. Nous en avons la preuve positive dans la pièce d'argent, à légende himyaritique, portant le nom du célèbre château-fort de Raïdan, apanage des fils aînés des rois Sabéens (voy. Osiander, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. XIX, p. 278), que M. de Longpérier a publiée dans la *Revue numismatique* de 1868 (p. 168-176).

des offrandes de métaux précieux dont nous venons de voir les mentions épigraphiques confirment le témoignage d'Agatharchide (p. 190, ed. C. Müller). « des Sabéens ont dans leurs maisons une abondance incroyable de vases et d'ustensiles de tout genre en or et en argent, des lits et des trépieds d'argent, tous les objets de mobilier d'un type prodigieux. leurs édifices ont des portiques aux colonnes revêtues d'or et surmontées de chapiteaux d'argent. Dans les frises, les couronnements et les encadrements de portes, ils plaçant des frises d'or incrustées

de pierres précieuses. Ils font du reste des dépenses énormes pour l'ornement de ces édifices, où ils emploient l'or, l'argent, l'ivoire, les pierres dures et en général les matières auxquelles les hommes attachent le plus de prix.

Lignes 11 et 13. לופיהמו ולשעדחמו. Voici maintenant, après l'indication de la nature de l'offrande, celle de l'objet pour lequel elle a été faite. Dans la neuvième table de bronze de Amran (pl. VI, n° de la publication anglaise, pl. VIII du mémoire d'Osiander), lignes 5-6, et dans la onzième (pl. VII, n° 9 de la publication anglaise, pl. X du mémoire d'Osiander), l. 5-6, il est dit de même que la dédicace a lieu לופיהמו ולשעדחמו. Le sens du mot 'לפ', constaté par Osiander, est justifié par un grand nombre d'exemples qu'il serait trop long de rapporter tous ici; ce mot signifie indubitablement « salut, conservation; » c'est le substantif verbal ou infinitif de la première forme du verbe 'לפ', arabe *سَفِهَ*, *intégrer, compléter fait*. La signification du mot לשעדחמו n'est pas moins certaine (voy. Osiander, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. XIX, p. 171 et 181); c'est l'arabe *سَعْدَ*, « bonheur, heureuse fortune. » Osiander (*Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. XX, p. 255) a cité avec raison l'existence de ce radical, dont les tables de bronze de Amran nous fournissent particulièrement de nombreux exemples dans les deux rôles de verbe et de substantif, parmi les arabismes les plus caractérisés de la langue himyaritique; il existait cependant aussi dans l'idiome araméen de la Nabatène, où nous le voyons figurer dans le nom propre שלעדחאלהי des prosélytes du Sinai (*Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. III, p. 140; t. XIV, p. 384, 392 et 421).

Lignes 11 et 12. וּפִי הָגָרָן עֵדֶן וּבֵיתָנָהּן אֲבִינָם. Entre לופיהמו et לשעדחמו notre monument intercale toute une phrase indiquant que l'offrande de Abd-Schams et de Mart'ad a été faite « pour le salut de notre ville de Adan, de notre château ici présent d'Abian, de ses seigneurs, et de leur roi. » De même, dans l'inscription du temple de Il-magah à Mareb qui porte le n° 54 dans le recueil de Fresnel (ligne 3), l'offrande de trois charges d'encens est dite faite לופי ביתן שלחן והגָרָן מִרִיב, « pour (voy. la note à la page suivante)

à le salut de notre château de Sakhin<sup>(1)</sup> et de notre cité de Mariaba<sup>(2)</sup> ».

Le mot 727, reconnu pour la première fois dans les inscriptions par M. Ewald (dans la *Zeitschrift de Haefes*, t. I, p. 309), est le 727 que le Qamoïs donne comme le terme himyaritique signifiant « ville » ; on le trouve aussi en ghez, U76. Mais il résulte des inscriptions d'une manière positive que ce terme désignait spécialement et exclusivement les grandes villes, les cités de premier ordre. Les noms des localités secondaires n'en sont jamais accompagnés, et nous le trouvons seulement appliqué à :

Mariaba (Plin. VI, 38; Strab. XVI, p. 782) ou Mareb, 2'72 (Fresnel, n° 2), 42 et 56; cf. Osiander, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. X, p. 69), capitale de la monarchie des Sabéens (De Sacy, *Mém. de l'Acad. des Inscri.* t. XLVIII, p. 505; Caussin de Perceval, *Histoire des Arabes*, t. I, p. 53); Fresnel, n° 54, ligne 3; Inscription de Mareb conservée au Musée Britannique (pl. XVII, n° 36 de la publication anglaise; pl. XXXI du mémoire d'Osiander), lignes 3 et 4; Sabota (Plin. VI, 32; XII, 32, Plol. VI, 7) ou Sabbatha (Peripl. mar. Erythr. p. 15; ed. Hudson), שבורה (Marasid, t. I, p. 94, ed. Juynboll,

(1) La copie d'Ornaud, publiée par Fresnel, porte : לעפי ביתן שלחן והלן. Mais les erreurs de cette copie ont été corrigées et le véritable texte rétabli par Osiander dès son premier mémoire (*Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. X, p. 69).

(2) Le château-fort de Sakhin est célèbre dans les traditions des auteurs musulmans sur l'ancienne histoire du Yémen; c'est un des trois châteaux que la légende dit avoir été bâtis dans cette contrée par les génies pour Salomon. Voy. à ce sujet les textes rassemblés par Osiander (*Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. X, p. 20 et suiv.).

(3) L'inscription entière me paraît devoir être restituée et traduite ainsi :

כרבאל ותר יהנעם מלך שבא ודרידן בן -  
מרעלי בין והלכאמר בן כרבאל החדלן תלת  
וכל לובן לאלמקה לןפי ביתן שלחן והלן מן יב

« Karibail, Watr de Yehounim roi de Saba, et Thon-Raidan, fils de Thamaraki, « bin, et Halakamir, fils de Karibail, ont renouvelé (hiphil du verbe חזר, renou



cf. Osiander, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. XIX, p. 252 et suiv.), capitale du royaume de Hadhramaut : vingt-neuvième table de bronze de Amran (pl. V, n° 6 de la publication anglaise ; pl. XXVI du mémoire d'Osiander), ligne 6 ;

Aden, ٢٧٩ : dans notre inscription ;

Amran, ٢٧٥٧, cité voisine de Sanâa, où se trouvait le grand temple de Il-magah dans les ruines duquel ont été découvertes les tables de bronze conservées au Musée Britannique ; c'était le centre et le chef-lieu d'une des tribus les plus importantes de la race des Himyarites (Osiander, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. XIX, p. 163, t. XX, p. 267) : vingtième table de bronze de Amran (pl. XIV, n° 2) de la publication anglaise ; pl. XIX du mémoire d'Osiander), ligne 1.

Dans notre inscription le mot ٢٢٢ est suivi du suffixe de la première personne du pluriel, ٢٢٢, « notre ville, » il en est de même dans tous les autres textes où le mot s'applique à la localité même dans laquelle le monument était élevé ou à la cité dont dépendait cette localité. C'est le résultat de la règle constante que j'ai signalée plus haut dans la rédaction des inscriptions du Yémen, à savoir que la parole y est toujours censée appartenir aux habitants du lieu où a été faite l'offrande relatée dans l'inscription : la première personne du pluriel se rapporte constamment à eux, tandis que l'auteur ou les auteurs de la dédicace sont désignés à la troisième personne.

Dès son premier mémoire, Osiander (*Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. X, p. 70, cf. t. XX, p. 268) a établi que dans les textes de l'antique épigraphie nationale du Yémen le mot ٢٢, opposé à ٢٢٢, désignait les châteaux-forts de la noblesse féodale qui couvraient le sol

« fait, hébreu ٢٢٢, arabe ٢٢ ) trois charges (arabe ٢٢, gravavit) d'encens  
 « (hébreu ٢٢ ou ٢٢, arabe ٢٢, grec δὲ βαρος) en l'honneur de Il-magah,  
 « pour le salut de notre château de Salhin et de notre ville de Mariab. »

Une offrande considérable d'encens est une offrande toute naturelle dans le pays des aromates.

de l'Arabie Méridionale. Ces châteaux sont aussi quelquefois indiqués par le mot 7311, identique à l'arabe جَزْ, locus habitatus, fixus (Oliander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 185).

Quant à 717, dont la nature et le sens avaient été déjà entrevus par Oliander dans son premier mémoire (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 43) mais n'ont été définitivement établis que dans son troisième et dernier (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XX, p. 238), c'est la forme que revêt le pronom démonstratif 717 lorsqu'il est enclitique. On ne trouve cette forme dans la plupart des autres langues sémitiques qu'avec un sens adverbial, hébreu 717 et 717, ecce, arabe 717, ecce, hic, sauf dans les dialectes araméens, car 717 et 717 en chaldéen et 717 en syriaque est un pronom démonstratif. L'assyrien possède aussi le pronom démonstratif 717 annu, 717, qui désigne l'objet le plus rapproché, en opposition à 717 717 allu, 717, qui désigne l'objet éloigné.

Le nom donné comme celui du château-fort d'où dépendait le temple dédié à Yat'a par Abt. Schams. et Mart'ad, 717 717, est, avec la mimanation finale si habituelle dans l'idiome himyaritique, le nom même que porte encore aujourd'hui cette localité, 717. Elle est fort voisine de Aden, et cette dernière ville est souvent désignée dans les écrits arabes, pour éviter la confusion avec d'autres lieux homonymes de l'Arabie, par le nom de 717 717, « Aden d'Albian » (voy. Oliander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 257). Plusieurs auteurs prétendent que son appellation dérive de son fondateur, un roi de la dynastie gahbanide appelé Albian (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 59). Au temps d'Edrisi (t. I, p. 51 et suiv.) c'était un lieu où l'on cultivait encore la magie, dernier reste du culte païen qu'on y avait célébré et de son importance religieuse au temps de l'antique indépendance nationale des Sabéens, car Albian possédait alors, non seulement le temple de Yat'a dont l'existence nous est révélée par les inscriptions de M. Gauldbrand, mais en outre un temple de At'tos, des ruines duquel provient une table à libations actuellement conservée au Musée Britannique (pl. XVI, n° 29 de la publication anglaise; pl.

XXVII du mémoire d'Osiander).

ligne 14. Dans une inscription de Mareb, qui fait partie des collections du Musée Britannique (pl. XVI, n° 32 de la publication anglaise; pl. XXVIII d'Osiander), lignes 3 et 4, les auteurs de la dédicace disent l'avoir faite à la déesse Schams  $\text{לופיהמו ופי ביתן שלחן ואבעלהו}$  « pour leur propre salut, et le salut de notre château » de Salkin, de ses seigneurs, et de leur roi, ainsi que pour leur heureuse fortune. » La formule de notre inscription est semblable, car après la mention du salut des auteurs de la dédicace, de la ville de Aden et du château d'Albian, elle ajoute  $\text{ומלכהמו ואבעלהו}$ . On lit également, dans une seconde inscription de Mareb, fort mutilée, que possède le Musée Britannique (pl. XVII, n° 3) de la publication anglaise; pl. XXXIII du mémoire d'Osiander), lignes 2 et 3, que l'offrande ou la dédicace a été faite au dieu Dhon-Samar  $\text{לופי יחמאל}$  .....  $\text{דותרם ולופי [הגרן מריב(?) ולן] פי אבעל ביתהמו ולשערהמו}$  « pour le salut de ..... de Yahmil, de Dhon-wati, et pour le salut de [notre ville » de Mariab(?) et pour le] salut des seigneurs de leur château, et pour leur heureuse » fortune. »

$\text{אבעל}$ , état construit  $\text{אבעלי}$ , est le pluriel, déjà depuis longtemps reconnu (Osiander, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. X, p. 142), de  $\text{בעל}$ , « seigneur, » car l'himyarite présidait, comme l'arabe et l'éthiopien, le mécanisme des pluriels brisés (voy. encore Osiander, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. XX, p. 222), et  $\text{אבעל}$  avait à la fois les deux types de pluriels.

La monarchie labéenne, gouvernée successivement par les deux dynasties gahāride et himyarite, était essentiellement féodale; Osiander (*Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. X, p. 18-29) a recueilli sur son organisation politique et sociale les plus curieux extraits des historiens musulmans. Au reste, le caractère de morcellement féodal, qui à plusieurs reprises, par exemple avant le règne du fameux Akad-Albou-Karib et au IV<sup>e</sup> siècle de notre ère, après la mort du roi Mart'ad, réduisit à néant l'autorité du pouvoir central, avait été antérieurement signalé par M. Caussin de Perceval (*Histoire des Arabes*, t. I, p. 91 et 114).

Au dessous du roi de Saba,  $\text{מלך שבת}$ , chef de la monar-  
 -chie, qui recevait le titre de  $\text{מלך}$  lorsqu'il était maître de tous les pays compo-  
 -sant l'ensemble de l'état yamanite, y compris le Hadhramaut — ce qui arrivait  
 rarement — venaient d'abord, au rang immédiatement inférieur, les grands vas-  
 -saux ou princes, dont le titre était  $\text{קיל}$ , au pluriel  $\text{קילין}$ . La grande  
 inscription de Hira-Ghorâb, copiée par Wellsted, porte à sa ligne 9 du « roi de  
 « Himyar et de ses grands vassaux, »  $\text{מלך חמירם ואקולחו}$ ; dans une inscrip-  
 -tion de Mareb conservée au Musée Britannique (pl. XVI, n° 33 de la publication  
 anglaise; pl. XXXII du mémoire d'Oliander), ligne 2, des personnages de sang  
 royal sont qualifiés de « grands vassaux de notre tribu de Bihal, »  $\text{אקול שבען}$   
 $\text{בכלם}$ . Chacun de ces grands vassaux, pareils à ceux de notre féodalité du  
 Moyen-Âge, était désigné par le nom du château-fort où se trouvait le siège de  
 sa puissance, précédé du mot  $\text{ר}$ , « celui de, le seigneur de, » par exemple  $\text{רדן}$ ,  
 « le seigneur de Raidan » (Fresnel, n° 45; Inscription du Musée Britannique,  
 pl. XVI, n° 33 de la publication anglaise; pl. XXXII du mémoire d'Oliander),  
 $\text{רשקש}$ , « le seigneur de Sargas » (Journal of the Bombay branch of the  
Royal Asiatic Society, 1844, pl. IV; voy. Comptes-rendus de l'Académie des  
Inscriptions, 1867, p. 284), et  $\text{רעין}$ , « le seigneur de Ronân » (voy. la citation  
 arabe faite par Oliander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p.  
 18). De là l'expression « les Dhou himyarites » qu'emploient fréquemment  
 les écrivains arabes de l'époque musulmane pour désigner l'ancienne aristocra-  
 -tie féodale du Yémen. Les grands vassaux ou gauls étaient les chefs  
 des tribus, qui, malgré l'état sédentaire dans lequel vivait toute la nation,  
 habitant des campagnes cultivées,  $\text{גל}$ , divisées en propriétés foncières ( $\text{גלן}$ ,  
 neuvième et onzième tables de Amran, pl. VIII et X du mémoire d'Oliander),  
 et là où il y avait des pâtres,  $\text{גל}$ , les tenant dans des pâturages fixes,  
 $\text{גלן עיר}$ , avec des abreuvoirs,  $\text{קילין}$ , permanents (Fresnel, n° 11), demeuraient  
 aussi distinctes que chez les Arabes nomades et occupaient chacune un canton  
 particulier. Des historiens de l'âge islamique mentionnent à plusieurs reprises  
 les vieilles tribus entre lesquelles se divisait la population yamanite et indiquent  
 les origines de quelques-unes. Leur témoignage est confirmé par les inscriptions,  
 qui assurent au mot  $\text{גל}$  le sens de « tribu » et qui citent quelques-unes

de ces grandes divisions ethniques, telles que les בני מרתם dont une fraction considérable habitait à Oman (voy. Oslander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XX, p. 267 et suiv.), la tribu de Bikaï, שער בראם, dont je viens de rappeler la mention, et celle des Benou-Bakra ou بنو بكر, d'après laquelle un personnage s'intitule בחרנם (Journal of the Bombay branch of the Royal Asiatic Society, 1844, pl. IV; voy. ce que j'en ai dit dans les Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1867, p. 287).

La distinction des tribus ne paraît, du reste, s'être faite que dans une seule caste, la caste supérieure, celle des guerriers. Car si l'invasion Ischaniide ou Qahlanide avait implanté dans le Yémen le système des tribus et la féodalité militaire, deux institutions chères à tous les Arabes, elle avait laissé subsister au-dessous le régime essentiellement Kouschite des castes, héritage de l'ancienne société des Adites (voy. ce que j'en ai dit dans mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3<sup>e</sup> édition, t. III, p. 293 et suiv.); de là les analogies signalées par M. Hamen (Indische Alterthumskunde, t. II, p. 580) entre la constitution de la monarchie des Sabéens et celle du royaume, d'origine Kouschite, des Mairikas (non Myras) de la côte du Malabar. Il y avait, nous apprend Strabon (XVI, p. 783), cinq castes distinctes dans la société sabéenne : les guerriers, les agriculteurs, les artisans, ceux qui exerçaient tous les travaux nécessaires à la récolte et à l'expédition de la myrrhe, et ceux qui faisaient de même pour l'encens. C'étaient des castes fermées et qui ne contractaient pas entre elles de mariages. Sans doute la première était seule d'origine purement ischaniide, et les quatre autres doivent être regardées comme descendant de l'ancienne population Kouschite.

Au-dessous des geyls s'échelonnait toute une hiérarchie de noblesse militaire que les textes épigraphiques et les récits des auteurs musulmans ne nous font connaître que d'une manière imparfaite. Tous les guerriers de la première caste pouvaient être considérés comme appartenant à cette noblesse, dans le sein de laquelle se distinguaient cependant par un rang plus élevé les chefs des différentes maisons de la tribu, vassaux à tous les geyls et exerçant chacun chez lui la fraction de souveraineté, comme nos barons du XI<sup>e</sup> siècle. Ainsi les tables de Oman conservées au Musée Britannique nous montrent la tribu des בני מרתם se partageant entre les maisons des בני אשיר.

(pl. XIV, n° 27 de l'édition anglaise; pl. XIX du mémoire d'Oliander), des בְּנוֹ וְהָרָן (pl. X, n° 19 de l'édition anglaise; pl. XVII du mémoire d'Oliander) et des בְּנוֹ אֶחָרָת (pl. VIII, n° 11 de l'édition anglaise; pl. VII d'Oliander). Le terme consacré pour désigner ces maisons était אָבִי, « parenté. » Quant à leurs chefs, constituant comme je viens de le faire voir le second degré de la noblesse, ce sont eux que le n° 56 de Fresnel appelle du nom générique « les seigneurs de Saba, » שַׁבְּאִי בְּעָלֵי. En effet, par rapport à leur fief et à leur château leur qualité était celle de « seigneurs, » בְּעָלֵי, et c'est ainsi que les inscriptions les désignent toujours quand elles parlent à quelques-uns d'entre eux en particulier. Je relève à ce sujet, dans les textes épigraphiques jusqu'à présent connus et publiés, les mentions suivantes :

אֲבִי עַבְדִּיכָלִל וְשַׁעֲתָהוּ אֲבִעָלִי בֵּת-אֶלְהָת « Abd-  
« Koulal et son épouse (il faut rapprocher ici le sens que la racine שַׁעֲ  
prend en hébreu sous la forme reduplicative שַׁעֲשַׁע, oblectavit, אֲשַׁעֲשִׁי, deliciae), « seigneurs de Beth-Elahat : » Inscription de Sanâa, n° 1 de Crutten, n° 4 du recueil de Fresnel (ligne 1);

אֲבִעָלִי בֵּיתָנָהוּ הָרָן וְנַעְמָן « seigneurs de nos châteaux  
« ici présents de Hirran et de Nâaman » (les deux châteaux étaient en effet très voisins de Mareb) : Inscription de Mareb, n° 45 de Fresnel (ligne 2);

וּפִי אֲבִעָלִי בֵּיתָהֶמוּ « le salut des seigneurs de leur châ-  
« teau » : Dix-septième table de bronze de Amran (pl. XI, n° 18 de la publi-  
cation anglaise; pl. XVI du mémoire d'Oliander), ligne 8;

וּפִי בֵּיתָן שַׁלְחָן וְאֲבִעָלָהוּ « le salut de notre château  
« de Salhin et de ses seigneurs » : Inscription de Mareb conservée au Musée  
Britannique (pl. XVI, n° 32 de la publication anglaise; pl. XXVIII du  
mémoire d'Oliander), ligne 3;

וּפִי אֲבִעָלִי בֵּיתָהֶמוּ « le salut des seigneurs de leur  
« château » : Inscription de Mareb transportée au Musée Britannique (pl. XVII,  
n° 37 de la publication anglaise; pl. XXXIII du mémoire d'Oliander), ligne 5.  
de souveraineté féodale, étant attachée à la possession du fief,

dans le Yémen antique comme dans notre Moyen-Age, être exercée par des femmes. Ainsi dans une inscription de Mareb conservée au Musée Britannique (pl. XVII, n° 36 de la publication anglaise; pl. XXXI du mémoire d'Oliander), deux femmes dont les noms sont malheureusement effacés, et dont l'une était la tante (אֶתְאָם) de l'autre, élèvent une idole (שִׁמְתִּי וְתָנִן) à H. magah, seigneur de Awim, et s'intitulent בַּעֲלַתִּי חַמַּתָּן בְּחֶלֶם הַגֶּרֶן מֵרִיב, «dames de « Hhamatan dans le voisinage (arabe خَلَف, pone; éthiopien ሂጸፋፕ, finis) de « notre ville de Mariab.»

La succession aux grands fiefs et aux seigneuries, à la direction des tribus et des maisons, et sans doute aussi à la couronne, était réglée d'après le vail usage propre à l'Arabie (peut-être originairement à cette portion de l'Arabie spécialement), que l'islamisme a plus tard adopté et dont il a fait la loi partout où il s'est établi. On épuisait d'abord tout un degré de génération sorti d'un même auteur avant de passer au degré suivant. Ainsi c'était le frère cadet qui succédait au frère aîné, et non son fils (Strab. XVI, p. 783).

Quant aux hommes des tribus, dépendant des «seigneurs,» leur désignation était «les hommes» de tel ou tel seigneur, expression qui s'applique certainement à des personnages de condition libre et noble, appartenant à la première caste. C'est ainsi que dans une inscription de Mareb conservée au Musée Britannique, mais malheureusement mutilée (pl. XVI, n° 33 de l'édition anglaise; pl. XXXII du mémoire d'Oliander), où il est question de l'offrande et de la concession faite au temple de quelque divinité par trois fils de roi d'un territoire «dont les défenseurs sont Akbar et Agian, geyls de notre tribu de Bikhah, et «le fils du chef supérieur de leur tribu de Bikhah,» דָּאֶעֱדְרָחֻמוֹ אַכְבָּר וְאַקִּיָּן, une des clauses paraît être quelque chose que les deux geyls et leur tribu doivent faire pour deux de «leurs hommes» nommément désignés, ce qui implique la qualité de membres de la caste supérieure לְאַמְרָא בְּכֻלָּם וְשַׁעֲבָהֻמוֹ בְּכֻלָּם. Les lacunes que présente le texte avant et après ces mots, lacunes d'une grande étendue, ne permettent pas de déterminer avec certitude l'acte dont il s'agissait pour ces deux hommes, mais c'était sans doute leur institution comme prêtres ou comme attachés d'une manière quelconque au

culte et un territoire sacré, puisque dans la ligne suivante il est parlé des bénédictions et de la protection que le dieu du temple duquel est faite la concession étendra en échange sur les fils d'Alkbar et d'Algian et sur leur tribu. Il y a peut-être une distinction à faire entre les deux mots 𐤀𐤊𐤁𐤁, qui indiquerait, comme dans le passage que je viens de citer, un homme des tribus jectanides et de la caste des guerriers, et 𐤀𐤊𐤁, employé dans l'inscription n° 56 de Fresnel, qui aurait un sens plus général et s'étendrait aux hommes de toutes les castes.

Avec l'organisation politique dont je viens d'esquisser les principaux traits, le pouvoir central de la royauté ne pouvait pas être plus fort que dans notre société féodale du Moyen-Âge, à moins de la circonstance exceptionnelle où le trône se trouvait occupé par un prince à la main de fer, qui parvenait à réduire temporairement à l'obéissance les vassaux immédiats et les arrière-vassaux. Ainsi le voyageur grec Agatharchide (p. 188, éd. C. Müller, dans le tome I des *Geographi graeci minores* de la collection Didot) décrit-il le roi de Saba comme ayant un pouvoir plus honorifique que réel. Il ajoute même que « le roi, du jour où il a ceint la couronne, ne peut plus sortir du palais, et que, s'il le faisait, il serait lapidé, d'après un ancien usage. » Ceci est bien évidemment une de ces exagérations si fréquentes par lesquelles les voyageurs croient pouvoir établir une règle générale d'après quelques faits observés superficiellement; car l'histoire nous fournit un certain nombre d'exemples de rois sabéens conquérants, qui ne se laissaient pas enfermer à toujours dans le palais. Mais le plus grand nombre vécurent en effet plongés dans les voluptés du harem, sans activité, sans pouvoir réel, se contentant des honneurs dont on les environnait, et ne cherchant pas à disputer aux gauls la possession de l'autorité effective. Il est vrai que les honneurs par lesquels était le plus souvent compensée la perte de cette autorité, étaient des honneurs divins. Le roi de Saba, comme le pharaon d'Égypte, était un dieu, même pour les vassaux qui défiaient son pouvoir politique. Nous en avons la preuve par la série des noms propres où la mention du roi ou du *tobbâ* remplace le nom d'un dieu et entre en composition exactement de la même manière: 𐤀𐤊𐤁𐤁 𐤀𐤊𐤁𐤁, « que le roi exauce; » 𐤀𐤊𐤁𐤁 𐤀𐤊𐤁𐤁, « que le roi rende illustre; » 𐤀𐤊𐤁𐤁 𐤀𐤊𐤁𐤁, « que le roi fortifie, rende puissant; » 𐤀𐤊𐤁𐤁 𐤀𐤊𐤁𐤁, « le *tobbâ* a fortifié, rendu puissant. » Je pourrais rappeler ici les noms



comme עבד שמה עלי et עבד שרחבאל, où la composante est le nom d'un roi déterminé; mais il est probable qu'ils se rapportent à une divinisation après la mort; tandis que ceux que je viens de citer établissent le caractère divin reconnu au roi de son vivant, par le fait seul de sa dignité.

Dans son palais, le roi de Saba était servi par des eunuques et des esclaves, comme ceux qui figurent dans notre inscription, et ces esclaves du palais, attachés au service personnel du roi, étaient comme toujours en pareil cas de vrais personnages, à qui le service auquel ils étaient attachés donnait une importance effective et même un rang social élevé. Des esclaves royaux sont les seuls individus de condition servile qui figurent nommément comme dédicataires dans les textes épigraphiques; autrement c'est là un honneur exclusivement réservé aux hommes de condition libre, et même de la caste supérieure. Mais le roi n'avait pas seulement autour de lui dans son palais des serviteurs esclaves. De nombreux officiers de la maison étaient recrutés parmi les hommes libres et au sein des familles les plus nobles. Ils partageaient sa vie fatigante et enfermée. Aussi Agatharchide (p. 189, ed. C. Müller) oppose-t-il leur mollesse à la vie virile et guerrière des personnages de la noblesse féodale qui demeuraient dans leurs châteaux et à la tête de leurs tribus. Il les décrit comme entièrement efféminés par une oisiveté constante: τὸν δὲ ἀρσένιον οἱ πρὶν καλὰ γυναικῶν πρὸς τοῖς οἴκοις ἐνδιαιτῶντες βραχὺ τὰ τοῦ ἀνδρός γένους ἀνδραμύθεον ἀγορεύει, ὑπὸ τοῖς οὐρε- γούσι ἀπογυναικώμενοι ὀακλῶντες.

Mais il n'y avait pas que des officiers du palais et du service personnel du roi à la Cour de Saba dans cette époque brillante où elle résidait à Mariaba, avant que les désastres successifs de l'expédition d'Ælius Gallus et de la rupture de la digue voisine de la capitale n'en eussent déplacé le siège, tout en ruinant une des parties les plus florissantes du pays. Il y avait aussi les grands personnages du gouvernement central, ceux qui tenaient les premières dignités politiques, les titulaires des grandes charges de la couronne. Ceux-ci appartenaient tous aux plus nobles familles, aux plus hautes classes de la hiérarchie féodale, et peut-être même quelques-unes des premières charges étaient-elles comme une sorte d'apanage aux mains de l'une ou de l'autre des nombreuses branches de la maison de Himyar, dont le principal rameau portait la couronne: c'est ce qu'indique, du reste, Strabon

(XVI, p. 783) d'après les renseignements recueillis par Élius Gallus, quand il dit que dans les diverses tribus Sabéennes, tandis que l'un règne, ce sont les membres de sa famille qui tiennent les autres magistratures: καὶ πασιδούουσιν σὺν τῷ γένει, καὶ ἀλλὰς ἀρχὰς ἀρχοῦσι.

des inscriptions yamanites, surtout celles d'époque un peu ancienne, ne contiennent pas beaucoup de titres de fonctions précis qui puissent nous éclairer sur ces grandes charges de la cour de Mariaba. Ceux qu'on y lit sont plutôt hiérarchiques. Ils se réduisent, du reste, à quatre, dont le sens philologique, sinon la nature précise, a été très bien établi par Osiander dès son premier mémoire (Zeitschr. der deutsch. Morgenl. Gesellsch. t. X, p. 57 et 58):

1°. אבש. ברכה, « le puissant de Saba, » titre que M. Ewald (Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. 1843, p. 305) et Osiander ont pris à tort, pour royal, en le considérant comme synonyme de אבש ברכה; les inscriptions où il est employé ne permettent pas d'accepter cette opinion;

2°. י"ב, « l'excellent, l'incomparable, » de la racine, propre à l'himyarite, qui a fourni le nom du château sabéen de ܝܝܢܝܢ. (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. Morgenl. Gesellsch. t. X, p. 30 et suiv.);

3°. ברכה, « l'éminent, » de la racine qui a donné naissance à l'arabe ܝܠܝܥ et à l'hébreu ברכה, tous deux avec le sens de « colline, éminence, » les auteurs musulmans ont encore connu ce titre, car le Qamoûs donne ܝܠܝܥ ܝܠܝܥ comme la désignation d'un ܝܠܝܥ ܝܠܝܥ;

4°. ברכה, « le distingué, » correspondant au chaldaïque ܝܠܝܥ, ܝܠܝܥ.

Les inscriptions apportent peut-être de nouvelles lumières au sujet de ces titres. Tout ce qu'on en peut dire dans l'état actuel des connaissances est ceci.

אבש ברכה, d'après sa signification même, est un titre de fonction précise. C'est sans doute une sorte de grand-vizir, quelque chose d'analogue à l'ἐπίτροπος de la monarchie des Nabatéens, dont parle Strabon (XVI, p. 779) et qu'il dit avoir été qualifié de « frère du roi. » Au moins pendant une période assez étendue (environ deux siècles), coïncidant avec le moment d'éclat de la royauté proprement sabéenne, avant la fameuse Rupture de la digue de Mariab et le changement de capitale qui en fut la conséquence, cette charge, la première de la monarchie suivie

49.

toute apparence, se montre à nous comme ayant été héréditaire de père en fils dans une même famille, qui était sans doute une des branches de la maison de Himyar. Le fils aîné du שבר מצרכ בן portait le titre de בן jusqu'à ce qu'il héritât du titre paternel.

La signification de בן, de דרח et de ותר n'implique, au contraire, aucune idée de magistrature déterminée. C'est tout bien évidemment des titres hiérarchiques tenant au rang de diverses fonctions, exactement comme furent plus tard dans la Rome de la décadence ceux de *perfectissimus*, *egregius*, *clarissimus*, *spectabilis* et *illustris* (voy. Naudet, *Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XXV, 2<sup>e</sup> part. p. 76-89*).

Les fonctions qui valaient ces titres étaient données par le roi et dépendant de la cour, puisque l'on s'intitulait « bairn des rois de Saba, » בן מלכ, שבר (Inscr. du Musée Britannique : pl. XVI, n° 33 de la publication anglaise; pl. XXXII du mémoire d'Osiander), « dharach du roi de Saba, » דרח מלך שבר (Fresnel, n° 31 et 53), et même maître d'un roi déterminé, ותר יהנעם מלך שבר (Fresnel, n° 54). En outre il est à remarquer que nous ne les trouvons cités que dans les inscriptions de Mareb et d'autres localités qui paraissent avoir constitué le domaine royal direct, comme Sana'a et Khariba. Dans celles qui émanent d'hommes des tribus constituées d'une manière purement féodale, comme les tables de Amran, il n'en est pas question.

Les titres dont je parle semblent être restés attachés aux personnes qui les portaient pendant toute leur vie, jusqu'au moment du moins où ils étaient élevés à un titre supérieur, et leurs descendants les qualifiaient encore par le plus élevé qu'ils eussent reçu. Mais ils pouvaient être dus à des fonctions purement temporaires. C'est ainsi que nous trouvons la mention d'un bairn de ces deux années, » בן חרפנהן (Quatorzième table de Amran : pl. X, n° 15 de l'édition anglaise; pl. XIII du mémoire d'Osiander). Sans doute ces fonctions temporaires faisaient passer dans une classe hiérarchique, où l'on demeurait élevé même après que le temps de l'office était expiré. C'est ainsi que les consulaires formaient une classe de la noblesse romaine.

Les magistratures en question, qui élevaient aux dignités de בן, de דרח et de ותר, étaient, comme il devait arriver dans un pays où la

société était constituée aristocratiquement, une sorte d'apanage qui appartenait à un certain nombre de grandes familles groupées autour de la cour ou en possession de hautes seigneuries. Elles ne sortaient pas de leurs mains. Mais elles n'y étaient pas héréditaires. Ainsi les inscriptions nous montrent le fils d'un  $\text{ר'ב}$  simplement  $\text{ר'ב}$  ou le fils d'un  $\text{ר'ב}$  élevé à la dignité de  $\text{ר'ב}$ , et dans d'autres cas le fils d'un de ces personnages ne recevant aucune espèce de titre. Ceci prouve nettement qu'il ne s'agit pas de titres proprement nobiliaires et féodaux, comme l'avait pensé Osiander. Ils eussent été héréditaires.

C'est aussi dans les mains des mêmes familles que paraissent être presque constamment échues les fonctions, encore inconnues, qui donnaient droit à l'honneur de l'éponymie.

Quant à l'échelle hiérarchique des trois titres dont je viens de parler, il est certain que celui de  $\text{ר'ב}$  était le premier, de la qualité de  $\text{ר'ב}$  ou de  $\text{ר'ב}$  on s'élevait à celle de  $\text{ר'ב}$ . Mais on montait encore quand de  $\text{ר'ב}$  on devenait  $\text{ר'ב}$   $\text{ר'ב}$ .

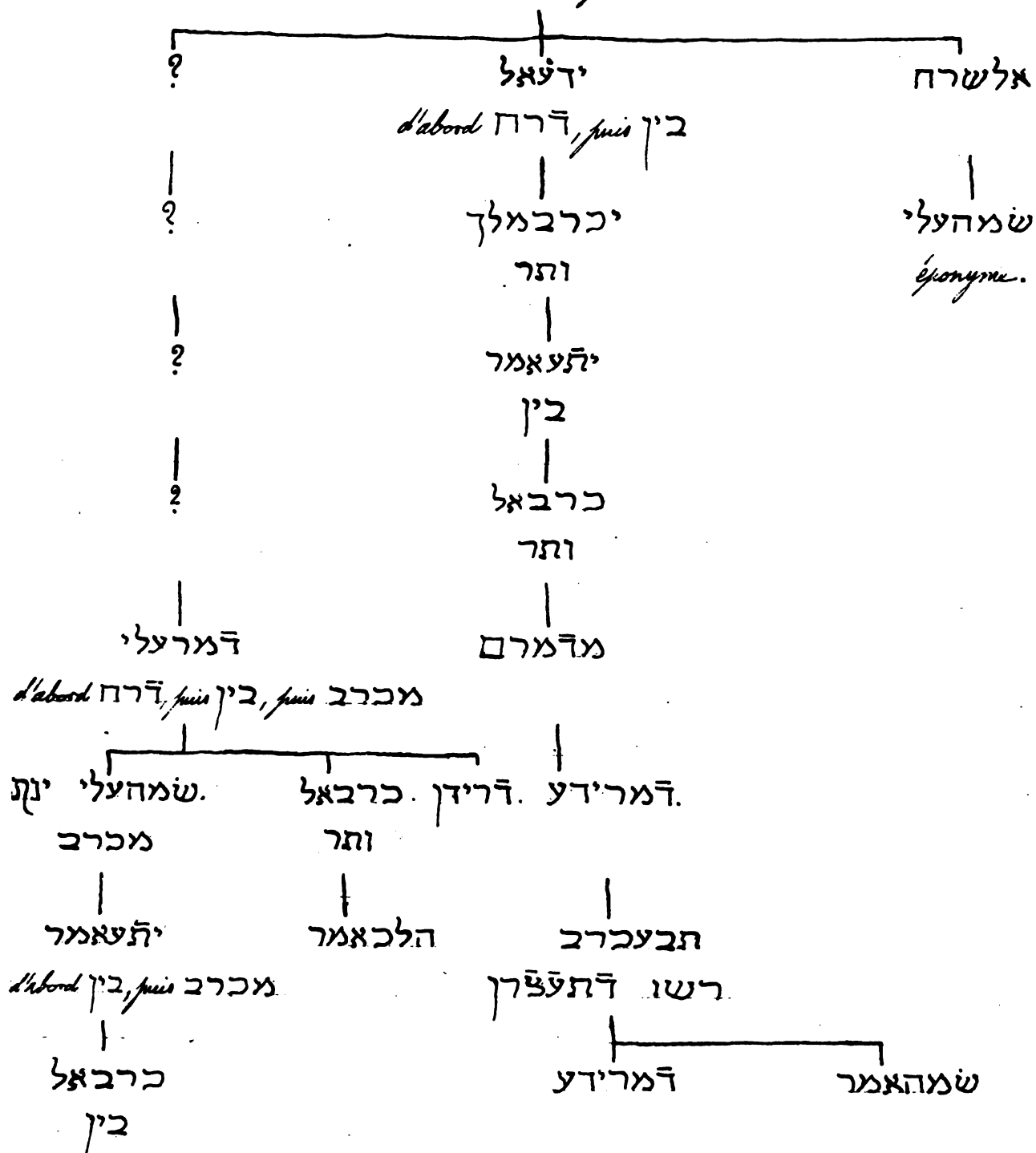
Le fils aîné du roi était  $\text{ר'ב}$ , « seigneur de Raïdan », il avait rang parmi les plus grands vassaux, le second était qualifié de  $\text{ר'ב}$ , et le troisième sans titre (Inscr. de Maseb au Musée Britannique; pl. XVI, n° 33 de la publication anglaise, pl. XXXII d'Osiander).

La plupart des observations que je viens de faire remontent à vos yeux comme nécessaires du tableau généalogique que je place dans la page 51, en regard de celle-ci. Le tableau résulte de la concordance établie entre les inscriptions nos 4, 9, 10, 12, 13, 14, 29, 31, 46, 49, 54, 55 et 56 de Fresnel, et aussi de la date éponymique de notre inscription d'Albian. Il reconstitue pendant une étendue de deux siècles une famille qui paraît d'après les textes épigraphiques avoir été alors la plus importante de la cour de Mariaba et dont la branche aînée possédait héréditairement pendant toute cette période la dignité de  $\text{ר'ב}$   $\text{ר'ב}$ , la branche la plus cadette, au contraire, d'après les termes du n° 56 de Fresnel, paraît avoir été s'établir hors de la capitale. L'importance politique de cette famille, son rang, les fonctions qui lui appartenaient, tout tend à y faire voir un rameau de la maison royale de Himeyar.

Si l'éponyme de notre inscription d'Albian retrouve naturellement  
(voy. la suite à la p. 52.)

שמהעלי

מכרב, ד'רח, d'abord



sa place dans cette généalogie, une parenté étroite des noms conduit à rapprocher à la même famille, mais à une époque assez notablement postérieure trois des éponymes dont on relève les mentions sur les tables de Âmrân :

שמהכר בן עמכר (pl. III, n° 4 de l'édition anglaise; pl. I du mémoire d'Osiander);

שמהכר בן תבעכר בן פֶּחֶם (pl. IX, n° 13 de la publication anglaise; pl. IX du mémoire d'Osiander);

שמהכר בן תבעכר בן חֲדַמַּת (pl. X, n° 15 de l'édition anglaise; pl. XIII du mémoire d'Osiander).

Le premier est évidemment le fils de l'un ou de l'autre des deux personnages dont j'ai enregistré les mentions à la suite. En revanche, le nom propre du quatrième éponyme cité dans les tables de Âmrân et celui de son père sont composés d'éléments tout différents :

ודדאל בן יקהמלך כבר חָלָל (pl. VIII, n° 12 de la publication anglaise; pl. XII du mémoire d'Osiander).

Les personnages appartenaient bien évidemment à une autre famille.

Un dernier titre nous est révélé par un fragment d'inscription de Mareb conservé au Musée Britannique (pl. XVII, n° 37 de l'édition anglaise; pl. XXXIII du mémoire d'Osiander); c'est celui de אֲדָם מַלְכֵן, « parent des rois », exactement analogue au *suyvân* de la cour des rois de Perse (Xenoph. *Cyropæd.* I, 4, 27) — voy. sur cet endroit les notes de Schneider — II, 2, 31; Diod. Sic. XVII, 59) et de celle des Ptolémées en Égypte (Detronne, *Recherches sur l'Égypte*, p. 276). Le titre était sans doute, comme en Perse et dans l'Égypte grecque, le plus élevé de tous; il désignait la plus haute classe hiérarchique. Mais il faut attendre de nouveaux textes pour savoir s'il s'appliquait aux rois ou grands vassaux, ou s'il était attaché à de certaines fonctions de cour.

בַּעֲתָתָר וְזֶהוּבֶשׁ וּבְאֶלְמָקָה וּבִיתָעַם. lignes 13 et 14. Ici commence une dernière phrase; c'est cette formule d'invocation du nom de toute une série de divinités prises à témoin de l'accomplissement de l'offrande, laquelle se répète sur un certain nombre de monuments et a eu

son but et la nature sont de suite expliqués par Fresnel, dès l'année 1845. Osiander s'en est aussi occupé. (*Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. X, p. 64 et suiv.).

Trois monuments nous fournissent cette énumération de divinités aussi étendue que dans l'inscription copiée à Abian par M. Gauldbrand et presque semblable; ce sont:

1° d'inscription du temple de Il. Magah à Mareb comprise sous le n° 55 dans le recueil de Fresnel: *בעתתר ובהובש ובאלמקה וב[ד]תחמים ובד[ב]תבעדנם*;

2° d'inscription du temple de Il. Magah à Mareb comprise sous le n° 56 dans le recueil de Fresnel: *בעתתר ובהובש ובאלמקה ובדתחמים וב[ב]תבעדנם ובדתעצרון*;

3° Une inscription de Mareb conservée au Musée Britannique (pl. XVII, n° 34 de la publication anglaise; pl. XXX du mémoire d'Osiander): *בעתתר. ובהובש וב אלמקה ובדתחמים ובדת בעדנם ובדשמוי*.

La formule, bien qu'ayant toujours la même intention, varie d'avantage sur d'autres monuments:

1° d'inscription de Khariba comprise sous le n° 9 dans le recueil de Fresnel: *בעתתר ובאלמקה ובדתחמים ובעתתר שימים*;

2° la vingt-troisième table de bronze de Amran (pl. XIII, n° 28 de la publication anglaise; pl. XXI, b, du mémoire d'Osiander): *באלמקה דהרון*;

3° la table à libations d'Abian, au Musée Britannique (pl. XVI, n° 29 de la publication anglaise; pl. XXVII du mémoire d'Osiander): *בעתתר. ובאלמקה*;

4° Une inscription de Mareb conservée au Musée Britannique et relative à une offrande à la déesse Schams (pl. XVI, n° 32 de la publication anglaise; pl. XXVIII du mémoire d'Osiander): *בעתתר ואלמקה ובשמשומוי*; « au nom de Atôr et de Il. Magah, et de leur dame Soleil, « la prééminente (توق), dame de Gharzhaman. »

5° Une inscription très mutilée de Mareb, qui fait partie des collections du Musée Britannique (pl. XV, n° 30 de la publication anglaise; pl. XXIX du mémoire d'Osiander): *....., ..... ובדתבעדנם ובאלההמוי דשמוי*; « et au nom de Dhat-Bâdan, et au nom de leur dieu Dhou-Samawi (le seigneur du ciel). »

Je reviendrais en terminant cette lettre sur le système général de la religion antique du *Yémen*, telle que nous parvenons à la connaître d'une manière plus ou moins incomplète par les inscriptions indigènes et par les quelques notions que les auteurs musulmans nous ont conservées. J'essaierai alors d'en tracer un tableau d'ensemble, que je soumettrai à vos lumières et à votre critique. Mais en attendant je crois utile de placer ici quelques remarques spéciales au sujet des personnages divins énumérés dans la formule de notre inscription.

Le dieu *Āt'tor*, si fréquemment nommé dans les inscriptions himyaritiques, a été étudié avec des développements assez étendus par Fresnel (*Journal asiatique*, 4<sup>e</sup> série, t. VI, p. 199 et suiv.) et par moi-même (*Monographie de la Voie Sacrée Éléusiniacane*, t. I, p. 339 et suiv.; *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1867, p. 125 et suiv.); *Oslander* en a aussi traité (*Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. XX, p. 279-282); je crois donc que l'on peut considérer la nature et son caractère comme solidement déterminés. C'est un personnage mâle, que l'on dit même « père » d'un autre dieu, de *Sin*, שֵׁן דָּאֵלִים וְעֵתְוֹר אַבְשׁ (Vingt-neuvième table de *Amran* - écrite en dialecte *hadhramite* - pl. V, n° 6 de la publication anglaise; pl. XXVI du mémoire d'*Oslander*). Mais ce personnage mâle correspond à un personnage féminin dans toutes les religions appartenant au même groupe, dans celle de *Babylone* et de l'*Assyrie* comme dans celle des populations syro-phéniciennes. *Āt'tor* est donc une forme masculine ou plus exactement une forme androgyne de la *Vénus orientale* (cf. *Scharerhany* et *Pocock: Spec. hist. Arab.* p. 120, ed. de *White*), étroitement analogue à la *Vénus barbara* de *Cyprus* (*Serv. ad Virgil. Aenid.* II, v. 632; *Macrobi. Saturn.* III, 8) et au « roi *Astarté*, dieu solaire, » אֵל חַסְוֹן עֶשְׂתָּרַת אֵל חַסְוֹן, de la seconde des inscriptions phéniciennes d'*Oamm-el-Ammid*.

Les Chananéens donnaient la terminaison féminine en *ṯ* au nom de la divinité de la planète *Vénus*; ils en faisaient עֶשְׂתָּרַת, transcrit par les Grecs *Ἀστάρτη*. Mais ce signe du genre n'existe pas dans le nom assyrien de la même déesse, que l'on est en droit de considérer comme la forme typique et la plus ancienne. Il est en effet *Īstar*, עֶשְׂתָּר (voy. mon *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze*, p. 116



et suiv.), écrit phonétiquement  $\text{𐤓𐤕𐤕𐤕}$ . On disait aussi  $\text{𐤓𐤕𐤕𐤕}$  dans le pays de Moab, d'après la stèle de Meschâ (l. 17). C'est une forme semblable qui dans les inscriptions de Palmyre, produit le nom propre viril  $\text{𐤓𐤕𐤕𐤕}$ , transcrit en grec *Ἀδύπος* (*De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Palmyre, n° 4*). A plus forte raison le nom reste-t-il semblable au type primitif quand le personnage qu'il désigne passe, comme dans le Yémen, du sexe féminin au sexe masculin.

Dans l'hiéroglyphique  $\text{𐤓𐤕𐤕𐤕}$  le  $\text{𐤕}$  de  $\text{𐤓𐤕𐤕𐤕}$  se change en  $\text{𐤓}$ . Un endurcissement encore plus grand de cette lettre est fourni par la forme  $\text{𐤓𐤕𐤕𐤕}$  *Atar-samain*, donnée dans les textes cunéiformes du règne d'*Assur-bani-pal* comme le nom d'un des dieux principaux des Arabes. *Atar-samain*, « *Atar des cieus*, » est la grande divinité du pays de *Sidrai*,  $\text{𐤓𐤕𐤕𐤕}$   $\text{𐤓𐤕𐤕𐤕}$   $\text{𐤓𐤕𐤕𐤕}$   $\text{𐤓𐤕𐤕𐤕}$ , le  $\text{𐤓𐤕𐤕}$  de la Bible, et *Assur-bani-pal* en rend au roi de ce pays la statue, conquise par les Assyriens (prisme B, col. 7, l. 87-92; Smith, *History of Assurbanipal*, p. 283). Il est surtout le dieu spécial des deux tribus voisines de *Isda* et de *A'lu*, à tel point qu'on les appelle  $\text{𐤓𐤕𐤕𐤕}$   $\text{𐤓𐤕𐤕𐤕}$   $\text{𐤓𐤕𐤕𐤕}$   $\text{𐤓𐤕𐤕𐤕}$ , « *Isda de Atar-samain*, » et  $\text{𐤓𐤕𐤕𐤕}$   $\text{𐤓𐤕𐤕𐤕}$   $\text{𐤓𐤕𐤕𐤕}$   $\text{𐤓𐤕𐤕𐤕}$ , « *A'lu de Atar-samain* » (prisme A, col. 8, l. 97-98 et 108: *W. A. I. III, 24*. — Tablette K 2802 du Musée Britannique: Smith, *History of Assurbanipal*, p. 295). La transcription assyrienne *Atar* révèle pour le nom en usage dans le pays de Cedar une orthographe  $\text{𐤓𐤕𐤕}$ , ce qui me conduit à établir un dernier rapprochement et à assimiler  $\text{𐤓𐤕𐤕𐤕}$ , par le moyen des formes successives  $\text{𐤓𐤕𐤕𐤕}$  et  $\text{𐤓𐤕𐤕}$ , à la première partie du nom de la déesse syrienne  $\text{𐤓𐤕𐤕𐤕}$  (*De Longperrier, Journal asiatique*, novembre 1855, p. 428; *De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Palmyre, n° 3*), que les Grecs ont transcrit *Ἀδαΐα* et *Ἀδαΐα* (Strab. XVI, p. 784). M. le docteur Lévy (*Phoenizische Studien*, fasc. II, p. 39), M. Ewald (*Erklärung der phön. Inschriften von Sidon*, p. 52) et mon savant ami Melchior de Vogüé (*Syrie centrale, Inscriptions sémitiques*, p. 8 et 11) ont en effet démontré que ce nom doit être décomposé en deux parties,  $\text{𐤓𐤕𐤕}$ - $\text{𐤓𐤕𐤕}$ , et que le second élément en est l'appellation de la déesse araméenne

(1) des Syriens en ont fait ensuite par corruption  $\text{𐤓𐤕𐤕𐤕}$  (*Assemani, Biblioth. orient.*

que S<sup>r</sup> Méliot, dans son *Apologie* (*Epistolog. Solism.* t. II, p. XLIII; *Revue*, *Mém. de l'Acad. des Inscr.* nouv. sér. t. XXXIII, 2<sup>e</sup> part. p. 324), appelle 'טו en signalant son culte dans l'Adiabène, et que les inscriptions de Palmyre mentionnent fréquemment sous la forme עטו (De Vogüé, *Syrie centrale, Inscriptions sémitiques*, p. 11)<sup>(1)</sup>.

Le nom עטו à l'origine signifiait simplement « la déesse » et n'a pris que par la suite des temps et le développement du polythéisme la signification d'une divinité spéciale; et même toujours son pluriel, *istavati* dans les textes assyriens (voy. mon *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze*, p. 117), עטו עטו dans la Bible (*Jud.* II, 13; *X*, 6; *I Sam.* VII, 3 et 4; *XII*, 10; *XXXI*, 10), a gardé le sens simple de « déesses... » C'est par une telle signification originale que l'explique le nom de la divinité féminine compagne de Kemosh, qui est citée dans la grande inscription de Mesha, roi de Moab, à Dibon (l. 17), עטו כמז. Je n'hésite pas, pour ma part, à rattacher ce quadrilètre à la racine עט, *beatus fuit, dives fuit*; par conséquent עטו en est le correspondant araméen exact et régulier, puisque c'est la forme que revêt la racine עט dans ce rameau des langues sémitiques<sup>(2)</sup>. Étymologiquement, les grammairiens l'ont depuis longtemps reconnu, cette racine עט ne diffère

t. I, p. 327) et le Talmud de Babylone תרעם (*Abodah zarah*, fol. 11 b).

(1) Le nom n'est point inconnu au panthéon sabéen. Nous le discernons, avec la finale du genre féminin, dans l'appellation de la déesse עטו, qui entre en composition dans les noms propres himyarites : הופעטו, « At'at conserve, salue; » הוק עטו, « At'at exauce; » והב עטו, « don de At'at; » לחיעטו, « beauté de At'at; » חועטו, « At'at a décrété. » Il est impossible d'admettre l'opinion de M. le docteur Lévy (*Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. XIX, p. 180, en note) que עטו est une forme écourtée pour עטו עטו.

(2) Cette étymologie et celle que je propose pour le nom de עטו עטו auraient pour conséquence d'attribuer à l'un et à l'autre mot un sens primitif de « bonne fortune », d'où aurait découlé celui de « déesse ». C'est l'*Adrit* de Babylone et de l'Assyrie (voy. mon *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze*, p. 119). Les traces d'une semblable notion ne se sont jamais effacées complètement dans les

que par le renforcement de la gutturale de la racine  $\text{רשע}$ , étroitement apparentée, mais d'un sens plus général et d'un emploi plus étendu, laquelle a donné à l'Olympe assyrien le dieu Assur,  $\text{𐎠𐎶𐎶𐎶}$ , le dieu bon, ou plutôt le dieu du bien, de la bonne fortune,  $\text{𐎠𐎶𐎶}$ , et aux religions de la Palestine la déesse  $\text{רשע}$  (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 118), dont le pluriel  $\text{רשעות}$  signifie aussi « les déesses » purement et simplement (Jud. III, 7; cf. II, 13). Ainsi pour moi  $\text{רשע} = \text{רשע}$  et  $\text{רשע}$ ,  $\text{רשעות}$  et  $\text{רשעות}$  sont deux formes parallèles, ayant le même sens et une origine première commune.

Le même fait de deux formes parallèles produites par la permutation de  $\text{ר}$  et de  $\text{ש}$  dans le rôle d'initiale s'observe pour le nom de la déesse  $\text{רשע}$ . Il ne faut pas y chercher en effet pour origine, avec mon savant ami Vogüé,  $\text{רשע}$ , « temps opportun », du moins en ce qui touche à la première naissance du nom; car plus tard le caractère de Fortune, qui appartenait à  $\text{רשע}$  comme à toutes les autres déesses des religions sémitiques, dut faire trouver une allusion naturelle entre le mot  $\text{רשע}$  et son nom. Des inscriptions araméennes jointes à deux contrats assyriens du Musée Britannique (W. A. I. III, 46, 3 et 6) donnent en effet au nom divin dont je vous parle la forme  $\text{רשע}$  et la fournissent comme la transcription du mot Assat, « la dame », hébreu  $\text{רשע}$ , l'un des noms principaux de l'Ishtar de Ninive (voy. H. Rawlinson, Journal of the Royal Asiatic Society, new ser. t. I, p. 192 et suiv.; et mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 118). Ici est encore confirmé par un passage d'Hérychius:  $\text{Ἀδὰ, ὡς Βαβυλωνίῳ ἢ Ἡρα}$ ; car la déesse babylonienne constamment assimilée par les Grecs à leur Héra est Zarpanit, identique à l'Ishtar de Ninive (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 120). Nous avons ainsi le parallélisme de  $\text{רשע} = \text{רשע}$  et de  $\text{רשע} = \text{רשע}$  comme double forme d'un nom originellement un. Et ceci me conduit à voir dans l'appellation divine  $\text{רשע} - \text{רשע}$  le correspondant araméen de l'assyrien Ishtar


---

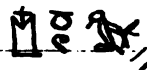
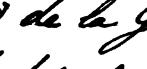
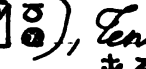

diverses branches du polythéisme sémitique, et toutes ces variétés de divinités féminines ont été considérées par les Grecs comme des Fortunes et assimilées à Tύχη.


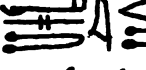

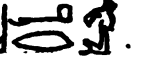
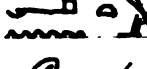
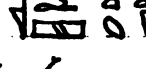
Atat, אֶשֶׁת עֵתֶר, un nom composé dont le sens étymologique serait Dea domina.

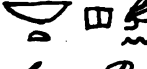

Ceci paraîtra peut-être un peu hardi et contraire à une certaine rigueur philologique, que je voudrais appliquer moi-même s'il s'agissait de noms formés dans l'une ou l'autre des langues sémitiques à l'état où nous les étudions complètement constituées dans leurs documents écrits, comme sont les noms de הוֹרֶשׁ et de אֶלְעֶזֶר que j'examinerai un peu plus loin. Mais il ne faut pas oublier que les noms divins dont je parle en ce moment sont des noms d'une bien plus grande antiquité, certainement antérieurs à la séparation des différents idiomes sémitiques et à leur constitution définitive; qu'ils se montrent aussi rebelles à toute tentative d'étymologie retenue dans la rigueur des règles grammaticales ordinaires que les noms de mois communs aux Assyriens et aux Hébreux; et qu'ils remontent de même aux premiers débuts de la civilisation des peuples de Sem, à un temps où le langage de ces peuples était encore dans un état de formation et comme de fusion.

Quoiqu'il en soit, les formes עֵתֶר et אֶשֶׁת עֵתֶר nous fournissent la transition entre les deux noms très voisins, et certainement apparentés à l'origine, de la divinité femelle, אֶשֶׁת עֵתֶר chez les Chananéens et Hathor chez les Egyptiens (voy. ce que j'en ai déjà dit dans les Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1867, p. 125 et suiv.). La parenté des deux déesses a déjà été remarquée (De Longpérier, Bulletin archéologique de l'Athénæum français, 1855, p. 24), et les עֵתֶר קֶרְנַיִם du papyrus de Basan (Genes. XIV, 5) devaient être représentés d'une manière tout à fait analogue à celle de l'Hathor égyptienne à cornes de vache.

Bien que nous trouvions Hathor établie dans le panthéon de l'Égypte dès les temps les plus reculés où nous fassent remonter les monuments, bien que les hiéroglyphes aient donné à son nom une signification égyptienne, hat-Hor, en y appliquant une orthographe symbolico-syllabique qui lui attribue le sens d'"habitation d'Horus", , Hathor n'est certainement pas une divinité d'origine propre égyptienne. C'est avec Set (voy. sur ce dieu, De Rougé, Mém. de l'Acad. des Inscriptions, t. XXV, 2<sup>e</sup> part. p. 233; et mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroso, p. 271 et suiv.) la divinité étrangère que les Egyptiens ont le plus anciennement adoptée. Dans le principe (on peut le discerner aujourd'hui) Hathor était

la déesse nationale de cette population des Anu, , parente des Égyptiens proprement dits, mais en même temps bien distincte d'eux et également apparentée aux Chananéens, que M. de Rouge (Mém. de l'Acad. des Inscri. nouv. sér. t. XXV, 2<sup>e</sup> part. p. 230 et suiv.) propose d'assimiler aux  de la Gase qui, avant Méris habituaient une partie de l'Égypte et dont plus tard un rameau formait encore la population de la presqu'île du Sinaï. Les centres principaux et les plus antiques du culte d'Hathor en Égypte sont en effet précisément les villes que leurs noms désignent comme ayant été d'abord les cités des Anu, Héliopolis (appelée par excellence An, ) Tentyris (qui reçoit quelquefois le même nom de An) et Hermontis (An-nes, , l'An du sud).

Sans doute, Hathor, par suite de l'antiquité même de l'introduction de son culte, se montre à nous comme tenant une place essentielle dans le cycle d'Horus, et plus tard, vers la XIX<sup>e</sup> dynastie, quand les Égyptiens se trouvaient en relations intimes avec les peuples de Chanaan, ils se mirent à adorer également le  de ceux-ci, en conservant fidèlement son nom, Astart . Astart forme dès lors un personnage à part, qui se relie au cycle de Set, , ou Baal, . Mais les Égyptiens eux-mêmes, dans un certain nombre de monuments, rapprochent Hathor, Astar , et Qades,  (sur ces deux derniers personnages, voy. De Rouge, Mém. de l'Acad. des Inscri. nouv. sér. t. XX, 2<sup>e</sup> part. p. 174 et suiv.; De Vogüé, Journal asiatique, août 1867, p. 126 et suiv.; et mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 151 et suiv.), de manière à faire bien voir qu'ils en connaissaient et admettaient l'identité primitive.

Hathor est la divinité spéciale de l'établissement de Qadi-Magarah, fondé à la suite des conquêtes du roi Seneferu à côté des mines de cuivre de la région des Anu du Sinaï. A Karnak (voy. Brugsch, Geographische Inschriften Ägyptischer Denkmäler, t. II, p. 16) elle est nommée , « dame du pays de Pan », c'est à dire de l'Arabie Méridionale (voy. Brugsch, Geographische Inschriften, t. II, p. 14 et suiv.), ce qui nous ramène précisément au pays où nous voyons le culte de  en pleine vigueur. Les Égyptiens connaissaient très bien la religion de l'Arabie, et l'on peut trouver à ce sujet dans leurs monuments des indications tout à fait précieuses.

Haouba, nommé au second rang dans notre inscription et dans les énumérations analogues, est certainement un dieu solaire, comme Fresnel l'a établi et reconnu depuis bien des années. Mais l'étymologie de ce nom de  $\text{חַבְבָּא}$  est encore à trouver, et les explications jusqu'à présent proposées ne sont pas entièrement satisfaisantes. Le nom se rattache certainement à une quatrième forme verbale; mais quelle est la racine? c'est la question. Fresnel (*Journal asiatique*, septembre-octobre 1845, p. 236) y voit celle qui est en hébreu  $\text{חָבַב}$ , «dérocher», et traduit le nom par *dicator*, qualification qui s'appliquerait au soleil d'été. L'explication est séduisante, et l'on serait fort tenté de l'adopter, s'il n'y avait pas une difficulté philologique sérieuse à admettre que la racine qui est  $\text{חָבַב}$  dans toutes les langues sémitiques connues, en arabe  $\text{حَبَب}$ , en éthiopien  $\text{ḪḪ}$  et en amharique *yabab*, aussi bien qu'en hébreu, puisse être  $\text{חָבַב}$  en himyarite. Mais en tous cas elle est de beaucoup préférable à celle d'Oriander (*Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. X, p. 66), qui expliquait  $\text{חַבְבָּא}$  par «le lumineux» et tirait le nom du verbe arabe  $\text{جَلَجَلَ}$ . La conjecture était possible tant qu'on n'avait que les copies d'Arnaut publiées par Fresnel, car rien n'interdisait de supposer que le copiste avait mal vu et écrit  $\text{חַבְבָּא}$  pour  $\text{חַבְבָּא}$ . Mais semblable correction ne se peut plus proposer en présence d'une des inscriptions transportées en original au Musée Britannique (pl. XVII, n° 34 de la publication anglaise; pl. XXX de mémoire d'Oriander); la leçon  $\text{חַבְבָּא}$  est certaine. Or, je ne puis admettre grammaticalement la substitution d'un  $\text{ח}$  à un  $\text{ב}$ ; il faudrait des exemples pour établir cette permutation.

Quant à  $\text{אלמק}$ , c'est le dieu le plus fréquemment cité dans les inscriptions himyaritiques jusqu'à présent connues. Albakri en parle en l'appelant  $\text{المق}$  (Jugboll, *Marâsid*, au mot  $\text{المق}$ , t. III, p. 340). Son nom me paraît, comme Oriander l'a entrevu à la fin de sa carrière (*Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. XIX, p. 278), devoir être décomposé en  $\text{אל}$  et  $\text{מק}$ , participe écrit *defective* du verbe  $\text{מק}$ , «espacer», de  $\text{מ}$  initial tombé aussi dans l'ariste  $\text{מק}$  fourni par une des tables de bronze de Amran (pl. IV, n° 5 de la publication anglaise; pl. III de mémoire d'Oriander), ligne 15, et dans le nom propre  $\text{מקמל}$ .  $\text{אלמק}$  est donc «Il qui espacera».

(\*) Il faut se souvenir aussi du nom analogue, mais féminin,  $\text{المق}$ , donné par certains auteurs arabes d'après les traditions yamanites comme celui de la reine de Saba légendaire, identifiée avec une déesse de la planète Vénus: Oriander, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. X, p. 63.



Le n° 56 de Fresnel seul nous donne la liste complète des trois déesses. Elles sont, du reste, toujours nommées dans un même ordre respectif, qui avait bien certainement un caractère sacramentel et qui devait correspondre à l'ordre également invariable des dieux de la triade mâle. On peut donc en conclure que les déesses étaient associées comme épouses aux dieux de la manière suivante :

דֵּת-חַמִּים était associée עֵרֶרָר  
 „ דֵּת-בַּעַרְנָם „ הוֹבֵשׁ  
 „ דֵּת-עֶרְרָן „ אֶלְמָקָה

des trois déesses toujours indiquées en pareil cas de cette manière, par un simple surnom emprunté au siège principal de leur culte, devaient cependant avoir d'autres noms. La chose est du moins certaine pour דֵּת-עֶרְרָן, qui n'est autre que la déesse שֵׁשׁ, appelée עֶרְרָן dans une inscription de Mareb conservée au Musée Britannique (pl. XVI, n° 32 de la publication anglaise, pl. XXVIII du mémoire d'Oliander). C'est donc cette déesse femelle du Soleil dont Hamza signalait le culte dans le Yémen (cf. Schultens, *Hist. imper. vet. Isct.* p. 26), tandis que chez les pagans de Harrân les auteurs musulmans montrent jadis considéré comme un personnage mâle (voy. Oliander, *Zeitschr. der deutsch. Morgentl. Gesellsch.* t. VII, p. 468 et suiv.), de même que le *Samat* de Babylone et de l'Égypte (voy. mon *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze*, p. 9). Elle est, vous le voyez, celle qui se trouve associée au dieu lunaire אֶלְמָקָה. C'est là un couple divin semblable à tous ceux qu'offrent les religions sémitiques (voy. De Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale*, p. 56 et suiv.; et mon *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3<sup>e</sup> édition, t. III, p. 131), où les attributions de la déesse sont combinées de manière à produire par leur association à celles du dieu une unité panthéistique complète, reflet de l'unité primitive.

En vertu de ce principe, de même que l'épouse du dieu lunaire אֶלְמָקָה est la déesse Soleil, שֵׁשׁ, l'épouse du dieu solaire הוֹבֵשׁ, c'est-à-dire דֵּת-בַּעַרְנָם, doit être une déesse lunaire. C'est ainsi qu'en Égypte et en Chaldée *Samat*, le Soleil, a trois épouses, *Malhit*, *Gula* et *Arunit*, qui personnifient les phases de la lune croissante, pleine et décroissante (voy. mon



Mai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béruse, p. 103). Et quand une seule de ces trois déesses figure comme la compagne, elle garde le caractère lunaire très nettement marqué. Gula est désignée comme triforme dans son temple de Dorsippa (Inscr. de la Compagnie des Indes, col. 4, l. 52-56: W. A. I. i, 55). Dans la semaine chaldéo-assyrienne, telle que nous la fait connaître une tablette de la bibliothèque de Ninive (W. A. I. i, 57, 6), le second jour, celui de la lune, appartient à Anunit et non au dieu mâle de la lune, Sin.

Il est plus difficile, en l'absence de renseignements précis, d'essayer de déterminer quel devait être le caractère de l'épouse de עֶרְוָה. C'était peut-être une dame - Terre, car j'aurai l'occasion de montrer plus loin que la conception de ce dieu n'était pas exclusivement restreinte à la planète Vénus et qu'on le considérait comme le maître des cieux. Son nom de עֶרְוָה ne paraît pas se rapporter à une localité déterminée, car il signifie « la dame du téménos, de l'enceinte sacrée » (voy. Oliander, Zeitschr. der deutsch. Morgent. Gesellsch. t. XX, p. 282 et suiv.) le sens du mot עֶרְוָה dans le langage religieux des arabes antéislamiques n'est pas douteux en effet (voy. Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 18 et suiv.) et une ingénieuse conjecture de M. Fleischer a fait retrouver dans un passage du Marāsid (t. I, p. ۳۲۲, ed. Janyboll) une mention du téménos de Dusharēn عِرْوَة. Le nom de la déesse yamanite عِرْوَة est donc à comparer à celui du dieu nabatéen transcrit en grec Αἰχάρης (voy. De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 109), car celui-ci est « le dieu du temple, du sanctuaire, » dérivé du mot הֵיכָל.

dignes 14 et 15. עדן ובאלהי ובאלהתי הגרן des auteurs des inscriptions nos 55 et 56 du recueil de Fresnel, barons puissants, de famille noble, terminent l'énumération des divinités qu'ils prennent à témoins en invoquant le nom de leurs ancêtres divinisés; j'ai étudié ce fait dans une communication qui a été

---

(1) Je vois encore un monument de cet usage de divinisation et d'héroïsation des défunts de familles nobles dans les bas-reliefs de la stèle publiée par M. Clermont-Ganneau (Journal asiatique, mars-avril 1870, p. 302-329). Il ne me paraît pas possible en effet de considérer ce monument autrement que comme funéraire et d'en traduire l'inscrip.

plusieurs années de date et que l'Académie des Inscriptions avait bien voulu entendre avec bienveillance (Comptes-rendus, 1867, p. 302-305). Abd. Schams et Mart'ad, constructeurs du temple de Yat'a à Adrian, étant de race syrienne, ne pouvaient invoquer leurs ancêtres; à la formule habituelle ils ajoutent la mention des dieux et des dames de la ville d'Adon. C'est dans les mêmes termes que l'auteur de la vingt-neuvième table de bronze de Auram (pl. V, n° 6 de la publication anglaise,

tion d'une manière différente de celle qu'ont adoptée pour la première ligne M<sup>rs</sup> Gildemeister et Blau:

צור עֲלֵלַת בֵּת מַפְדָּת  
וּלְיָמֵן עֲתָתָר דִּיתְבְּרִטָּו

« Image de Ghalilat fille de Mofaddat.

« Que At'tor frappe celui qui la détruira! »

L'interprétation proposée pour la première ligne par M. Clermont-Ganneau est tout à fait inadmissible, car le mot צור appelle nécessairement après lui son nom propre, comme dans les deux stèles à bas-reliefs transportées de Mareb au Musée de la Société Asiatique de Bombay (Journal of the Bombay branch of the Royal Asiatic Society, 1844, pl. I Vat V): צור ודאב et צור אושאל בן תבי (voy. ce que j'en ai dit dans les Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1867, p. 283-284). Cette formule est exactement correspondante à celle des niches des tombeaux de Palmyre où étaient placés les bustes des défunts: ... בר ... צלם (De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Palmyre, nos 33, 38-48 et 70). Et nous devons désormais distinguer deux formules dans les épigraphes phéniciennes comme dans les épigraphes araméennes: celle des stèles iconiques, צור, et celle des simples cippes sans images, פש וקבר ou פש ונפש (voy. sur cette dernière ce que j'ai dit dans les Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1867, p. 257-261).

Ceci étant, l'explication des bas-reliefs de la stèle de M. Clermont-Ganneau par une cérémonie en l'honneur de At'tor tombe devant le rétablissement du vrai sens de l'inscription. La seule interprétation des bas-reliefs qui cadre avec ce sens désormais certain, est celle que l'érudit chancelier-drogman de notre consulat de France à Jérusalem a consignée comme une dernière conjecture possible (mais en faveur de laquelle il se inclinait pas), dans une note à la fin de son mémoire.

pl. XXVI du mémoire d'Osiander), ligne 6, dit s'être recommandé « aux dieux et  
« aux déesses de notre ville de Sabota, » אלהי ואלהתי קגרון שבות.

אלהי est l'état construit du pluriel de אלה, « dieu, » (inscription de Mareb au Musée Britannique : *ib.* XV, n° 30 de la publication anglaise, *ib.* XXIX du mémoire d'Osiander, ligne 4), dont l'état absolu, אלהן, se lit à la ligne 5 de la grande inscription de Hiss-Ghorât copiée par Wellsted (voy. Osiander, *Zeitschr. des deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. XIX, p. 254; t. XX, p. 223). אלהתי est l'état construit du pluriel de אלהת, féminin de אלה. Dans la ligne 2 de la grande inscription de Hiss-Ghorât, אלהת est employé comme un féminin abstrait exprimant la notion générale de la divinité (Osiander, *Zeitschr. des deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. X, p. 60); il se construit alors avec la troisième personne du singulier masculin dans les formes verbales : קעץ וירחם אלהת, *fundet* (hébreu קעץ, arabe قع, *radix*, *fundamentum*) et *misereatur* *divinitas*. En revanche, dans le nom de leur בת-אלהת de l'inscription de Sani'a, n° 1 de Crutenden, n° 4 de Fresnel, et dans la mention du personnage divin de אלהת que fait une seconde fois la même inscription, le mot est incontestablement l'appellation d'une déesse spéciale du vieux polythéisme yamanite<sup>(1)</sup>, probablement la forme fémi-

« la scène inférieure nous montrerait la mort (de Ghalilat); la scène supérieure, son apothé-  
-ose et son adoration par des descendants, suivant la coutume des Sabéens .... la figure  
couchée, d'en bas, et la figure assise, d'en haut, appartiendraient à un seul et même  
personnage; les proportions surnaturelles de la figure assise seraient le signe de la transfi-  
-guration divine subie par le mort de l'homme .... Alt'or on serait invoqué dans la deuxième  
ligne que comme divinité supérieure chargée de protéger contre de sacrilèges profanations  
le pieux hommage rendu, sous la haute protection, au nouveau *divinus*. » Et M. Clermont-  
Ganneau ajoute avec raison dans son *post-scriptum*, en se déidant à adopter l'application  
de M. Gildemeister et Blau pour la première ligne : « Je profiterai de cette occasion  
pour noter le rapport frappant qui existe entre notre monument et les petites terrasses  
funéraires trouvées à Palmyre, et représentant le mort accoudé sur un lit et divers emblèmes  
religieux (De Vogüé, *Syrie centrale, Inscriptions sémitiques*, Palmyre, n° 125, 126 a, 127, 128,  
129, 148).

(1) Le nom est cité sous les formes إلهة et إلهة, par les auteurs musulmans comme s'appliquant  
à une divinité solaire : Pococke, *Desc. hist. Arab.* p. 92; Osiander, *Zeitschr. des deutsch. morgenl. Gesellsch.*  
t. X, p. 60.

-tine de 𐤊𐤌. C'est donc la même que la 𐤊𐤌 de la Nabatène et de Palmyre (voy. De Vogüé, *Syrie centrale, Inscriptions sémitiques*, p. 107 et suiv.), déesse qu'Hérodote (II, 8), qui l'appelle *Arîdâ*, dit avoir été la première dans les adorations des Arabes, et dont les auteurs musulmans font en effet fréquente mention sous le nom de ٱللَّه, contracté pour ٱلله, la forme même qu'a transcrit Hérodote. Chez les Arabes du Hedjaz, son sanctuaire principal était à Taïf (Caussin de Perceval, *Histoire des Arabes*, t. I, p. 272; t. III, p. 99 et 288); elle était adorée sous la forme d'une pierre carrée blanche ou d'un palmier (voy. Oslander, *Zeitsch. des deutsh. Morgent. Gesellsch.* t. VII, p. 480). Les Sabéens dans leur langage distinguaient 𐤊𐤌, désignation de l'idée abstraite de « dieu », de 𐤊𐤌, nom d'un dieu spécial, comme le faisaient également les populations araméennes de Palmyre et de la Nabatène, et comme les Phéniciens distinguaient 𐤊𐤌 de 𐤊𐤌 (bien que les inscriptions phéniciennes présentent quelques exemples de l'emploi du mot 𐤊𐤌 dans le sens du substantif « dieu »). Mais ils n'avaient pas, comme les Araméens, la distinction correspondante de 𐤊𐤌 et de 𐤊𐤌. Pour rendre l'idée générale de « déesse » et pour désigner la déesse spéciale, par être féminin de 𐤊𐤌, ils n'avaient qu'un seul terme, 𐤊𐤌. Ils n'auraient donc pas pu dire, comme dans l'inscription nabatéenne de Salihah (De Vogüé, *Syrie centrale, Inscriptions sémitiques*, p. 107) 𐤊𐤌 𐤊𐤌. Chez les Assyriens également, c'était le même mot, 𐤊𐤌, qui voulait dire « un dieu » et qui servait d'appellation au personnage divin, assimilée par les Grecs à Cronos.

Après ce long commentaire philologique, il est bon d'étudier notre inscription d'Abian au point de vue de l'histoire, et là encore elle nous présente beaucoup d'intérêt, bien qu'il ne soit pas possible, dans l'état actuel de la science, d'arriver à des conclusions absolument précises au sujet de la plupart des questions qu'elle soulève.

Jusqu'à présent les inscriptions himyaritiques connues fournissent les noms de quatre monarques de Saba, que j'énumère dans leur ordre historique probable :

𐤊𐤌𐤊𐤌 : Notre inscription.

𐤊𐤌𐤌 : Fresnel, nos 45 et 54.

𐤊𐤌𐤌 : Inscription de Mareb conservée au Musée Britan.

-rique (pl. XVI, n° 33 de la publication anglaise; pl. XXXII du mémoire d'Oliander).

יחזיאל : l'inscription de Mareb au Musée Britannique (pl. XV, n° 39 de l'édition anglaise; pl. XXIX du mémoire d'Oliander).

L'ordre dans lequel j'ai placé ces noms résulte des remarques suivantes. Dans le tableau généalogique de la p. 51 vous pouvez voir que כרבל, ou service du roi יהנע et auteur de la dédicace n° 54 de Fresnel, doit de quatre générations postérieur au שמדעלי, éponyme de notre inscription d'Albiân, laquelle date du règne de שרבל. L'étroite analogie de formules et de style entre le n° 45 de Fresnel, qui contient aussi le nom du roi יהנע, et l'inscription du Musée Britannique où est mentionné le roi ינהב פרע, doit faire conclure qu'elles sont d'époques très rapprochées. Enfin les caractères paléographiques de l'inscription qui cite le roi יחזיאל ne permettent pas de douter qu'elle ne soit de date encore plus récente.

C'est vainement qu'on chercherait les trois derniers noms dans les listes de rois du Yémen qui nous ont été conservées par les historiens arabes de l'époque musulmane. Mais ceci ne doit pas surprendre, et l'on peut être assuré à l'avance que la grande majorité des noms de rois de Saba qui seront déchiffrés dans les inscriptions, lorsqu'on en possédara un plus grand nombre, ne se retrouveront pas dans ces listes. La plupart du temps, en effet, les rois y sont désignés, non par leurs noms véritables, qui seuls peuvent être inscrits sur les monuments contemporains de leurs règnes, mais par de simples titres, tels que Eobba, ou par des surnoms populaires comme Dhon-l-adhar, « l'homme des terreur », Dhon-sarh, « l'homme du château », Dhon-Habschân, « l'abyssin », Abou-karib, « le père de la puissance » etc. D'ailleurs on sait maintenant par de bien nombreux exemples combien peu de fond il faut faire sur ces histoires purement traditionnelles des peuples orientaux, qui donnent plus de place à la légende qu'à la réalité, intervertissent les faits dont elles n'ont plus qu'un vague écho, et exaltent souvent les événements et les personnages les plus capiteux. On ne peut pas plus faire l'histoire de la monarchie sabaïenne avec les récits traditionnels des écrivains musulmans, que notre histoire de l'époque carolingienne avec les chansons de geste du cycle épique de Charlemagne.

L'intérêt supérieur de la dédicace du temple de Yat'a à Abrian, copiée par M. Gauldand, consiste cependant en ce qu'elle contient le premier nom de roi que l'on puisse retrouver dans les listes des historiens musulmans, le nom d'un prince qui y fait une grande figure, et qui précisément avait le droit de porter le titre de *lobbâ* qui lui est donné dans l'inscription, car il réunissait, dit-on, sous son sceptre toute l'Arabie Heureuse. C'est donc le premier monument de l'épigraphie gamanite auquel on puisse tenter d'attribuer une date précise.

Schourahbil ou Scharahbil, car telle paraît avoir été la vraie prononciation sabéenne, est en effet, d'après les listes arabes, le dixième roi de la dynastie des Himyarites (Caussin de Perceval, *Histoire des Arabes*, t. I, p. 74 et suiv.), et il inaugura le règne d'une nouvelle branche de cette dynastie. Des écrivains musulmans varient sur sa généalogie, mais ils donnent pour certain que, s'il descendait de Himyar, il n'était pas au nombre des petits-fils de Harith-es-raïsch, fondateur de la souveraineté de cette maison (Caussin de Perceval, t. I, p. 61 et suiv.). Des Sabéens, fatigués de la tyrannie de Dhon-l-adhar, s'étaient soulevés contre lui. Ils proposèrent la couronne à Schourahbil. Vainqueur de son rival après un grand combat, celui-ci demeura en possession de la souveraineté de tout le Yémen (Aboulféda, *Hist. antislam.* p. 116).

Suivant Ibn-Hischâm, cité par Ibn-Khaldoun, Schourahbil faisait sa résidence habituelle à Mareb; néanmoins c'est à lui qu'on attribue généralement la construction du célèbre palais de Ghoumdân, dans la ville de Sanâa. « C'était, dit Qazwîni, un immense édifice à quatre faces, l'une rouge, l'autre blanche, la troisième jaune et la quatrième verte. Au milieu s'élevait un bâtiment à quatre étages. Chaque étage avait quarante coudées de hauteur. Le dernier formait un salon, *iwân*, entièrement en marbre, et couvert d'une seule dalle de marbre. Aux quatre coins de ce salon, on voyait des figures de lions, elles étaient creuses, et quand le vent s'engouffrait dans leurs gueules, elles rendaient des sons semblables à des rugissements. Le palais, avec un temple qui en dépendait, fut détruit par l'ordre du Khalife Othmân » (vers le milieu du VII<sup>e</sup> siècle de notre ère). Cette curieuse description est évidemment faite

d'après des souvenirs précis et des documents exacts. Elle montre à quel degré la civilisation des bords de l'Euphrate et du Tigre avait exercé une profonde influence sur la civilisation et les arts de l'Arabie méridionale, influence que tout à l'heure j'essaierai de montrer aussi grande sur la religion du Yémen. Cet édifice à cinq étages, évidemment en retraite les uns sur les autres, comme l'indique l'exiguïté de la salle supérieure, est une donnée qui appartient essentiellement et exclusivement à l'architecture assyrienne et surtout babylonienne. C'est celle de la pyramide sacrée des bords de l'Euphrate (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 354-367). A la même source est encore emprunté l'emploi de revêtements extérieurs présentant des couleurs symboliques (voy. le même ouvrage, p. 369-371). Mais ici nous n'avons pas une couleur spéciale à chacun des étages du monument, comme à la Tour de Borsippa après la restauration par Nabu-kudurri-usur (H. Rawlinson, Journal of the Royal Asiatic Society, t. XVIII, p. 1-34), aux murailles d'Ecbatane (Herodot. I, 98) et à la ziggurrat du palais assyrien de Khorsabad (Placé, Minive et l'Assyrie, pl. 36 et 37). D'après la description de Qazwini, la pyramide de Ghoundân, qui n'était évidemment pas, quoiqu'il en dise, le palais lui-même, mais sans doute le temple de la planète Vénus, qui y appartenait et que signale encore Macondy (Les prairies d'or, traduction Barbier de Meynard, t. IV, p. 119) — la pyramide de Ghoundân, dis-je, était, au moins son soubassement, couverte du haut en bas sur chacune de ses faces d'un revêtement offrant aux regards une couleur symbolique évidemment en rapport avec le point cardinal vers lequel était tournée cette face. C'est là une donnée de symbolisme qui demande à être étudiée plus profondément et dont on ne s'est pas jusqu'à présent occupée d'une manière sérieuse, mais dont il serait possible de retrouver d'autres vestiges. Il faut encore voir, sur le palais de Ghoundân, les septes réunis dans le Journal de la Société Asiatique Allemande (t. VII, p. 472 et 476; t. X, p. 20); et aussi Fläischer, Aboulfeda, p. 119, 120 et notes; De Sacy, Chrestomathie, t. III, p. 192.

Revenons à Schourahbil et à ce qu'en disent les traditions arabes, qu'il est nécessaire d'enregistrer, tout en ne les acceptant que sous bénéfice d'inventaire. Ainsi, que je l'ai déjà dit, il fut le cinquième roi après Harith, et,

suivant Thaïlébi, dans le Tabakât-el-Molouk, celui-ci monta sur le trône 700 ans avant l'islamisme, c'est à dire un siècle environ avant l'ère chrétienne (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 63). D'un autre côté, cinq règnes seulement, dont quelques-uns très courts, le séparent du fameux événement connu dans les traditions arabes sous le nom de Seyl-el-àrim, c'est à dire de la rupture de la digue de Mareb (Caussin de Perceval, t. I, p. 85 et suiv.), désastre qui amena la ruine partielle et la décadence complète de cette ville qu'Agatharchide décrivait comme si magnifique au temps de sa splendeur (p. 186, ed. C. Müller). L'illustre Silvestre de Sacy (Mém. de l'Acad. des Inscri. t. XLVIII, p. 492 et suiv.; p. 634 et suiv.), se fondant sur un calcul de généalogies et sur les données de Hamza (Hist. imper. vet. yoc. p. 24), a cru pouvoir fixer ce dernier événement vers l'an 150 de notre ère; M. Caussin de Perceval a préféré la date de 118 à 120. Je pense, quant à moi, qu'il est nécessaire de faire remonter la rupture de la digue de Mareb un demi-siècle plus tôt, en se rapprochant ainsi du calcul d'Ibn-Dorayd (Raiste, De Arab. epoch. vet. p. 24).

C'est sur le Périple grec de la Mer Erythrée que je m'appuie pour proposer cette manière de voir. de Périple, sur la date duquel on a émis tant de conjectures différentes, est dans tous les cas forcément antérieur de plus de vingt-cinq ans à la réduction de l'Arabie Pétrée à l'état de province romaine, en 105, puisqu'il y est (§. 19) question de Malichas, roi des Nabatéens, le 𐤌𐤁𐤕𐤕 des monnaies et de l'inscription de Saltikhat (De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Egyptes nabatéens, n° 6), qui régna environ 35 ans, soit de 40 à 75 ap. J. C. (De Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, Appendice, p. 34; Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 118). Or, à la description que ce livre donne des différentes parties du Yémen, on ne saurait méconnaître l'état du pays après le Seyl-el-àrim. Mariaba ou Mareb a tellement perdu son ancienne importance, qu'elle n'est plus même nommée. La capitale du monarque des Sabéens et des Homérites, alors appelé Charibail, 𐩦𐩣𐩪𐩣 (nom bien connu dans les inscriptions), se trouve désormais à Saphar (§. 23), la Sapphar de Pline (Hist. nat. VI, 26) et de Ptolémée (VI, 27), c'est à dire Dhafar dans le district de Yahseb, sur la route de Sanâa à Aden (Niebuhr, Beschreibung Arabiens, p. 236 et 290, Reise, t. I, p. 400), localité dont Edrisi (t. I, p. 149) dit: « C'était autrefois une des villes les plus considérables et les plus célèbres; les rois du Yémen y faisaient leur



résidence et on y voyait les palais de Leydan. » En outre, le monarque des Himyarites et des Sabéens n'a plus la plénitude de puissance des anciens tobbās; une bonne partie de l'Arabie méridionale a échappé à sa domination. Le Hadhramaut a un roi complètement indépendant (comme dans la vingt-neuvième table de bronze de Âmsan), Éh'ia'as (nom composé de celui du dieu 𐩦𐩣), dont les états commencent à Cané, 𐩦𐩣, aujourd'hui Hiss-Ghorāb (Peripl. §. 27). Le pays que le Périples appelle Maphacitis, le long de la Mer Rouge et dans le voisinage du détroit de Bab-el-Mandeb, possédait aussi le sien, nommé Xódesos, 𐩦𐩣𐩠 (le petit chien), qui réside à Sava (§. 22; cf. Plin. VI, 26; Ptol. VI, 7), cité dont les mines se voient au pied du mont Sabber (Niebuhr, Beschreibung Arabiens, p. 240 et suiv.; Ritter, Erdkunde, t. XII, p. 781 et suiv.) et qui est tributaire de Charibāil seulement pour le port de Maza (§. 24), aujourd'hui Mauschid (C. Müller, Geogr. graec. min. t. I, p. 274). Or c'est bien à l'état d'affaiblissement du pouvoir royal, le morcellement du pays en petites souverainetés distinctes et rivales, au milieu duquel les auteurs arabes nous montrent que se produisit le grand événement de la rupture de la digue de Marab (Caussin de Perceval, t. I, p. 83). Se trouvant donc placé à distance environ égale entre l'avènement de la dynastie himyarite sur le trône de Saba et le Seif-el-ârim, le règne de Schourahbil devrait être fixé dans les environs des années 40 à 30 avant l'ère chrétienne, si l'on pouvait avoir une foi absolue dans l'histoire traditionnelle au sujet de laquelle j'ai déjà exprimé tout à l'heure une méfiance que je crois très fondée.

M. Caussin de Perceval (t. I, p. 73) avait cru pouvoir déterminer une date tout à fait précise dans cette partie de l'histoire traditionnelle du Yémen, en assimilant le nom de 'Hāsapos ou 'Ehsāpos donné par Strabon (XVI, p. 782) et Ptolémée (VI, 7) au roi des Yamanites, 'Ipari'as (Fresnel, Première lettre sur les Arabes, p. 68), qu' Aélius Gallus, en 24 av. J. C., assiégea dans Mariaba, à celui de Dhon-l-adhar par lequel les historiens musulmans désignent le prédécesseur de Schourahbil. Mais le rapprochement des deux noms n'est plus possible, car il est bien évident aujourd'hui, comme l'a fait voir Osiander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 253), qu' 'Hāsapos n'est pas autre chose que le nom de 𐩦𐩣𐩠𐩢, porté par un grand nombre de particuliers et de princes du Yémen. Je ne pense pas cependant que le rejet de la conjecture onomastique de M. Caussin de Perceval doive entraîner nécessairement et absolument la chute de son opinion historique. Ce n'est pas que j'attache une bien

grande importance à ce fait que d'après les traditions arabes la distance de temps qui sépare Dhoul-adhâr de Hârith-er-raïsch paraît coïncider assez bien l'époque de son règne avec celle de l'expédition d'Élius Gallus. Il n'y a pas de fond à faire sur toute cette chronologie. Mais ce qui me frappe, c'est que précisément les souvenirs recueillis par les écrivains musulmans placent sous Dhoul-l-adhâr la seule invasion étrangère qu'elles mentionnent dans le Yémen pendant cette période (Caussin de Perceval, t. I, p. 71). Il est vrai que le récit, devenu entièrement légendaire, y substitue aux Romains le fabuleux roi de Perse Kîi-Kious. Mais malgré cette altération il me paraît impossible d'y reconnaître un écho encore vivant, plusieurs siècles après de l'expédition d'Élius Gallus. Cet écho me paraît même se retrouver dans le surnom populaire Dhoul-l-adhâr, « l'homme des terreurs », devenu dans les listes arabes la désignation d'un prince qui portait en réalité le nom dont la prononciation arabe classique est *Illyschah*, mais qui, d'après la transcription de Strabon et de Ptolémée, paraît s'être prononcé *Ilascharh* chez les anciens Hîmjarites.

La tradition rapportée par les auteurs de l'âge islamique me semble donc avoir conservé un souvenir, reconnaissable quoique altéré, de l'expédition d'Élius Gallus; la même tradition a gardé le nom du règne florissant de Scharahbil. Mais le rapport chronologique qu'elle établit entre ces deux faits est, je crois, démenti par des arguments positifs. Sans doute il n'est pas probable que la capture de la dique de Mareb ait amené immédiatement l'abandon complet de l'ancienne capitale de la monarchie des Sabéens; il dut y rester encore, comme l'indiquent du reste les récits des Arabes, un certain noyau de population, dans un état plus ou moins misérable, et toutes les inscriptions des ruines de Mariaba ne sont pas nécessairement antérieures au *Seyl-el-ârim*. Mais le désastre fut profond. L'antique cité royale perdit toute son importance; elle cessa d'être la ville florissante et populeuse qu'elle avait été jusqu'alors, la résidence des rois et le centre de l'immense commerce qui faisait la richesse des Sabéens. Ce n'est donc pas s'aventurer que de dire que la construction d'un édifice religieux aussi important que le temple de Il-magah d'où proviennent les inscriptions n<sup>os</sup> 54, 55 et 56 de Fresnel n'a pu avoir lieu qu'avant la Rupture de la dique. Or, si vous vous reportez au tableau généalogique que j'ai dressé à la p. 51, vous y verrez que le 272527 qui d'après le n<sup>o</sup> 56 de Fresnel fut rebâti une partie au moins de ce sanctuaire, et s'y consacra lui-même ainsi que

73

sa descendance, était de la même famille que le שמואל, éponyme de notre inscription d'Albian sous le roi Scharahbil, mais d'une branche parallèle, et de cinq générations plus récent. En même temps, le בן יתעאמר qui, toujours d'après le même document épigraphique, posa pour le תבערב la première pierre (תאמין) des constructions nouvelles du temple et qui appartenait à la branche aînée de la même famille, est encore donné comme l'auteur de restaurations à la digue de Mareb par les n° 12 et 13 de Fresnel. Son fils, dans le n° 29 de Fresnel, construit même un temple, toujours à Mariaba: ~~~~~ יתעאמר בן כרבל בן כרבל בני בית.

Il faut donc compter au moins six générations, c'est à dire, d'après les données ordinaires des calculs empruntés aux généalogies arabes, au moins 180 ans et peut-être encore plus, près de deux siècles, entre la vie de l'éponyme de notre inscription, ou pour parler d'une autre manière entre le règne de Scharahbil et le Sept-ésim. Donc puisque les données du Périple grec de la Mer Erythrée m'ont conduit tout à l'heure à considérer ce dernier événement comme certainement antérieur d'un trentaine d'années à la réduction du pays des Nabatéens en province romaine en 105 de l'ère chrétienne, le règne de Scharahbil et l'expédition de notre inscription d'Alb. doivent être en réalité rapportés un peu avant l'année 100 av. J. C. C'est à peu de chose près l'époque où Agatharchide décrivait les splendeurs du royaume de Saba (voy. la dissertation de M. C. Hüller en tête du tome I<sup>er</sup> des Geographi graeci minores de la collection Didot, p. LIV-LVIII) et signalait comme porté par ses souverains le titre de שר, que nous avons vu précisément donné à Scharahbil dans notre inscription. C'est en effet par une traduction grecque de ce titre qu'il faut expliquer les termes assez étranges de la phrase empruntée par Diodore de Sicile (III, 47) à Agatharchide: Βασιδίας δ' ἐξ ἑώρας ἔχει τὸν διαδωμῆρον, οἷς τὰ πδγδγ. ἱμῖς ἀπορῆμα μεμυρῆμας ἀγαθῶς καὶ κατὸς (voy. Schulthess, Oratio I de lingua Arabica origine, p. 25). Photius la remplace par celle-ci: Ὁ δὲ βασιδίων τὸν παρὰς ἀδῶν προεδρίαν ἔχει παρὰ τοῦ λαοῦ τῷ μὲν ἐν ἡμῶν, τῷ δὲ ἀπὸ τοῦ ἑνός.

La date à laquelle je m'arrête, vous le voyez, repose sur des données bien plus solides que les vagues traditions recueillies bien longtemps après les événements par les écrivains musulmans. Elle ressort de textes épigraphiques.

contemporains dont il n'y a pas moyen de suspecter le témoignage et qui fournissent des généalogies précises. Mais il en résulte que, contrairement à ce qu'on avait admis jusqu'à présent sur la foi des récits arabes, Scharahbil régnait un siècle avant l'expédition d'Élie Gallus, ce qui explique la puissance sur toute l'Arabie Méridionale, lui méritant le titre de *tabbâ*, au lieu d'être le successeur du prince qui avait eu affaire à l'invasion de l'armée romaine. Si donc les draps rouxens du règne de Scharahbil et de l'expédition qui avait failli traverser la monarchie tubéenne s'étaient maintenus jusqu'au temps où écrivaient les historiens musulmans du Yémen, la tradition les avait indûment rapprochés et interverti en même temps leur ordre réciproque. Ceci nous fournit un exemple de la manière dont, indépendamment des fables populaires dont cette tradition est remplie, les événements réels y ont été modifiés et brouillés.<sup>(1)</sup>

(4) Les pages qui précèdent étaient déjà écrites et même autographiées lorsque j'ai eu connaissance du texte de l'inscription de la muraille fortifiée qui ferme la vallée de Obné ('122 dans cette inscription) dans le Hadhramaut, texte copié en 1843, par le voyageur saxon Adolph De Wrede et publié avec un essai d'interprétation par le baron Von Maltzan en 1870, à la suite du manuscrit du voyage de De Wrede (Adolph De Wrede's Reise in Hadhramaut, Brunswick, 1870, in-8°).

Cette inscription offre le même type paléographique que les plus récentes parmi celles qui proviennent des mines de Mariab. Elle est datée de l'an 130 d'une ère que l'on peut conjecturer être celle dont nous avons l'an 573 dans l'inscription de Sanâa, n° 1 de Gultenden et n° 3 de Fressel, et l'an 640 dans la grande inscription de Hiss-Ghorab copiée par Wellsted, laquelle appartient à l'époque de la domination des Abyssins (525-575 de notre ère). Si cette réduction à une seule ère des trois dates que je viens de rappeler était admise, l'époque de l'inscription de Ôbnê flotterait entre les années 5 et 55 après Jésus-Christ. Je crois qu'il faudrait même la rapporter à la fin de cette période de cinquante ans, car l'absence du titre de RZU 375 après le nom du tobbâ qui y est mentionné me la fait considérer comme postérieure au Seyf-el-ârim et à l'abandon de la ville de Mariaba comme capitale, qui fit cesser

J'en viens maintenant à la dernière question que je m'étais proposé de traiter dans cette lettre, à ce coup d'œil d'ensemble sur la religion antique du Yémen que j'ai vous annonçais plus haut et qui me paraît avoir une certaine importance dans l'étude générale du polythéisme sémitique. C'est

la profondeur politique du canton de Sabā proprement dit et de la tribu qui l'habitait. L'inscription de Ōbā se placerait ainsi chronologiquement entre celles de Mareb et les tables de Ōmran. Déjà le nom du peuple dominant y est חֲמִיר, les Ōpḡrîhs sur lesquels Charibāil règne en même temps que sur les Sabéens et qui tiennent le premier rang dans ses titres d'après le Périple grec.

En tous cas, elle mentionne, à sa ligne 3, encore un tobbā dont le nom manque aux listes des écrivains arabes, aussi bien à celles dont s'est servi Caussin de Perceval qu'à celle que De Wrede avait rapportée de son voyage et que M. Von Maltzan publie dans le même volume (p. 298-311). Il est appelé תַּבְּעָ הִיתַעַל.

Le principal auteur de la construction de la muraille de Ōbā, dont le nom manque et qui est בֶּן אֲבִיתָע (indice précieux de l'existence du culte de אֲבִיתָע dans le Hadhramaut), y est qualifié de מַכְרַב חֲרָמָת. Or, il n'y a pas moyen, d'après le contexte de l'inscription, de ne pas y voir un des princes nationaux du Hadhramaut, tantôt vassaux des tobbā (comme celui de l'inscription de Ōbā), tantôt souverains indépendants (מַכְרַב, comme l'Édiāgas du Périple et comme celui dont il est question dans la vingt-neuvième table de Ōmran), ainsi que le remarque Ibn Khaldoun, qui en donne une liste très incomplète (Caussin de Perceval, *Histoire des Arabes*, t. I, p. 136-138) mais plus sérieuse que celle que M. Von Maltzan publie d'après les papiers de De Wrede (p. 312). La comparaison de l'inscription de Ōbā, avec son מַכְרַב חֲרָמָת, et de celles de Mareb où il est question du מַכְרַב שֶׁבַע, me paraît de nature à bien faire comprendre désormais le sens et la valeur du titre de מַכְרַב, sur lequel je n'avais pu présenter plus haut que des conjectures. Ce n'est pas, comme je l'avais cru, le titre d'une sorte de grand-vizir. Il y avait un מַכְרַב pour chacun des royaumes soumis au tobbā. C'était un vice-roi héréditaire, un prince vassal commandant à une vaste étendue de pays. Le

principalement aux inscriptions et aussi à quelques rares indications des écrivains musul-  
-mans que nous devons les renseignements, bien incomplets encore, que nous possédons sur  
l'ancienne religion des Sabéens, des Himyarites et en général de toutes les populations  
du Yémen. Elle était étroitement apparentée à la religion de Babylone et du bassin  
de l'Euphrate; elle sortait primitivement d'une même origine et de plus elle portait des  
marques évidentes de l'influence exercée de nouveau, à une époque postérieure, par le système  
religieux des Chaldéo-Amyriens, après que celui-ci se fut complètement constitué et  
eut reçu sa forme définitive. Au reste, depuis les temps voisins de l'ère chrétienne,  
auxquels remontent les plus vieilles inscriptions sabéennes que nous possédons, jusqu'à  
la prédication de l'islamisme, la religion du Yémen resta forcément la même.

Nous y retrouvons la plupart des mêmes personnages divins qu'à  
Babylone et en Assyrie, avec leurs noms conservés sans altération. Car il est  
impossible de ne pas reconnaître les dieux chaldéo-amyriens Ilu, 𐎶𐎵𐎠𐎫 (𐎶𐎵𐎠𐎫  
𐎶𐎵, idéogr. 𐎶𐎵𐎠𐎫 ou 𐎶𐎵𐎠𐎫𐎶𐎵), Bel, 𐎶𐎵𐎠𐎫 (idéogr. 𐎶𐎵𐎠𐎫, 𐎶𐎵𐎠𐎫 ou  
𐎶𐎵𐎠𐎫𐎶𐎵), Samas, 𐎶𐎵𐎠𐎫 (𐎶𐎵𐎠𐎫𐎶𐎵, idéogr. 𐎶𐎵𐎠𐎫), Ishtar (𐎶𐎵𐎠𐎫𐎶𐎵,  
idéogr. 𐎶𐎵𐎠𐎫𐎶𐎵 ou 𐎶𐎵𐎠𐎫𐎶𐎵), Sin, 𐎶𐎵 (idéogr. 𐎶𐎵𐎠𐎫, 𐎶𐎵𐎠𐎫𐎶𐎵 ou  
𐎶𐎵𐎠𐎫𐎶𐎵), et Samdan, 𐎶𐎵𐎠𐎫 ou 𐎶𐎵𐎠𐎫 (𐎶𐎵𐎠𐎫𐎶𐎵, idéogr.  
𐎶𐎵𐎠𐎫), dans les dieux du Yémen 𐎶𐎵, 𐎶𐎵, 𐎶𐎵, 𐎶𐎵 et 𐎶𐎵<sup>(1)</sup> l'ai

titre de 𐎶𐎵𐎠𐎫 était donc classé immédiatement après celui de roi, 𐎶𐎵, auquel  
aspiraient tous ces princes vassaux des tobbās quand ils parvenaient à se rendre indé-  
-pendants; il indiquait les premiers parmi les qayls. Et ici nous avons un indice de plus  
du degré auquel s'élevait la puissance de la hiérarchie féodale dans l'empire sabéen et de  
l'annulation du pouvoir royal, réduit à une simple suzeraineté sur des vassaux en  
possession d'une large part de souveraineté, puisque dans le district même de la  
capitale, dans le pays de Saba proprement dit, le roi, 𐎶𐎵𐎠𐎫, avait à côté de  
lui un 𐎶𐎵𐎠𐎫 𐎶𐎵𐎠𐎫 héréditaire.

L'inscription de Obri est écrite dans le dialecte hadhramite et présente les mêmes  
formes grammaticales que la vingt-neuvième table de Amran.

(1) Le dieu est révélé par le nom propre 𐎶𐎵𐎠𐎫𐎶𐎵𐎠𐎫 que nous offre la dernière des  
inscriptions copiées à Abrian par M. Gauldbrand. Cette inscription, que j'insère ici, n'est  
qu'un fragment, mutilé au commencement et à la fin des lignes; d'ailleurs il est

remarque aussi plus haut qu'une assimilation pourrait être établie fort naturellement entre le Salmanu, שַׁלְמָנוּ (𐎲 𐎠 𐎼 𐎶), des rives de l'Euphrate et le dieu de notre inscription d'Abian, le dieu spécialement protecteur de la ville de Aden, ʾḏn, dont le nom est comme la traduction exacte de celui de Salmanu et caractérise aussi un dieu sauveur.

Un rapprochement a encore été proposé à plusieurs reprises entre le dieu assyrien ʾḫḫu, cité dans la Bible (II Reg. XIX, 37; Is. XXXVII, 38), et le dieu kinyarite ʾḫḫi, adoré spécialement par la famille des Ahou-el-Kelâ (voy. Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 113, Ollander, Zeitschr. der deutsch. Morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 473). Mais cette assimilation ne saurait être maintenue.

à l'effet qu'un type de quelque développement devait suivre l'énumération de tous ces personnages, réunis sans doute pour une offrande religieuse.

၁။ အင်္ဂလိပ်ဘာသာပြန်  
 ၂။ အင်္ဂလိပ်ဘာသာပြန်  
 ၃။ အင်္ဂလိပ်ဘာသာပြန်  
 ၄။ အင်္ဂလိပ်ဘာသာပြန်

la lecture n'offre pas de difficultés sérieuses, et les fautes de la copie se corrigent avec certitude :

יד[עיתָעם כּברם בן] צמדנאמר  
אש[ערם [עבד]יתָעם בן]בש[ם] ועללם בןי  
ית[עאמר יכב ובנ]הו [דל]בנם אוש[ם]  
רם בן והבם דרם(?) אברבם בן] ודניד[ע

Malheureusement la copie que je place sous vos yeux n'est que la reproduction d'une copie que j'avais prise autrefois sur la copie originale de M. Gauldron et n'est pas un fac-similé absolu de celle-ci. Les notes originales du savant chirurgien de la marine, que j'avais mises en 1867 et 1868 sous les yeux de l'Académie des Inscriptions, ont été détruites lors des incendies de la Commune avec d'autres papiers renfermés dans une cassette que j'avais déposée dans les caves du Palais de Justice en quittant Paris au moment de l'armistice. M'attendant alors à l'entrée des Prussiens, je croyais soustraire ainsi ces documents aux vols dont nos ennemis se sont montrés coutumiers, et je ne m'attendais pas à la chance de destruction qui

s'il est vrai que Nass était représenté sous la figure d'un aigle ou avec une tête d'aigle comme le prétendent les écrivains musulmans, si ce n'est repose sur une tradition réelle et n'est pas une fiction inventée d'après le nom lui-même. En effet le nom du dieu assyrien : ܢܝܫܐ, que d'accord avec M. Oppert, je crois reconnaître dans l'appellation cunéiforme 𐎠𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶, appellation du troisième dieu de la triade suprême de Babylone et de l'Assyrie (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 68 et suiv.) — le nom du dieu assyrien ܢܝܫܐ, dis-je, n'a rien à voir avec le mot ܢܝܫܐ, «aigle», dont bon nombre de commentateurs l'avaient d'abord rapproché, c'est un nom de formation tout assyrienne, de la même catégorie que ܢܝܫܐ de la racine ܢܝܫ, ܢܝܫܐ de la racine ܢܝܫ, ܢܝܫܐ de la racine ܢܝܫ, c'est à dire de la famille des noms formés par un ܢ préfixé à la racine (voy. Oppert, Éléments de la grammaire assyrienne, 2<sup>e</sup> édition, p. 100); il dérive de la racine ܢܝܫ, hébreu ܢܝܫ, «religieux» et caractérisé. Nisr comme le dieu qui préside aux mariages (voy. Oppert, Expédition en Mésopotamie, t. II, p. 339). Mais si la notion que Nass était un dieu-viseau est exacte, cet être mythologique trouvera ses analogues, sous un nom différent il est vrai, dans la religion des bords de l'Euphrate. Ce sont les génies célestes ailés et à tête d'aigle ou de percnoptère, si fréquemment représentés dans les bas-reliefs des palais assyriens et sur les cylindres, que l'on nommait Nasir, 𐎠𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶 ou 𐎠𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶 (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 135-137).

Quoiqu'il en soit de ce dernier rapprochement, que l'état actuel de nos connaissances ne permet pas de produire d'une manière affirmative, les noms que je viens de comparer ne laissent pas place au doute sur l'existence d'une étroite parenté entre la religion antique du Euphrate et celle de Babylone et de l'Assyrie. Mais cette parenté ne va pas jusqu'à permettre d'établir une filiation directe, sauf peut-être en ce qui touche quelques person-

nales les atteindre.

Le fac-similé de la copie de l'inscription dédicatoire du temple de Yat'a, au commencement de cette lettre, a été exécuté d'après une planche lithographiée que j'avais fait faire en 1868 pour distribuer à quelques personnes et dont M. Renan possède un exemplaire.



types spéciaux, tels que 𐎶𐎵, dieu si exclusivement chaldéo-assyrien, qu'il est difficile de ne pas le croire directement emprunté aux bords du bas Euphrate, d'autant plus que dans le panthéon yamanite il fait double emploi avec 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵, le vrai dieu lunaire national. La religion des vieux Sabéens était sœur et non fille de la religion chaldéo-assyrienne. Sous une forme moins scientifique et dans laquelle on ne sent pas comme à Babylone le travail de systématisation philosophique d'une grande corporation sacerdotale et savante, elle était inspirée du même esprit, basée sur les mêmes données fondamentales et possédait beaucoup des mêmes dieux, en un mot elle avait une origine commune, elle appartenait à la même famille de conceptions et à la même branche du polythéisme. Mais elle avait en même temps son individualité propre, ses dieux particuliers, son existence distincte. J'aurai à signaler au cours de ces remarques bien des différences dans le groupement et dans l'ordre hiérarchique des dieux homonymes dans le Yémen et sur les bords de l'Euphrate et du Tigre. Dès à présent, je puis vous faire toucher du doigt, en me fondant sur les seuls faits que j'ai constatés chemin faisant dans ce qui précède, des différences essentielles entre plusieurs des personnages divins qui portent le même nom dans les deux religions, différences qui suffisent à établir combien les personifications mythologiques empruntées à la même source par les Sabéens et par les Chaldéo-Assyriens, et gardant encore dans l'identité de leurs noms la note de leur origine commune, avaient pris chez l'un et l'autre peuple une physionomie et un rôle distincts. Ilu demeure toujours à Babylone un dieu suprême d'une nature très vague et d'une conception trop abstraite pour avoir une grande part dans les adorations populaires; 𐎶𐎵 dans le Yémen était beaucoup plus généralement adoré, s'il faut en juger par les noms propres où son appellation entre en composition, et surtout, sous la forme la plus fréquemment citée de 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵, il se cantonne et se localise dans le rôle d'un dieu lunaire, qui ne tient plus le premier rang. A Babylone et en Assyrie Ištar est une déesse, et chez les Sabéens son correspondant 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵 est un dieu; en revanche, Šamaš se montre à nous comme un personnage mâle sur les bords de l'Euphrate et du Tigre, tandis que dans le Yémen Schams est une personification féminine.

Permettez-moi maintenant de vous demander de vous reporter à ce que j'ai dit de la religion de l'Assyrie et de Babylone dans mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, et aux belles observations de

mon ami le comte de Vogüé, dans ses Mélanges d'archéologie orientale, sur le polythéisme phénicien. D'un et l'autre, et par des recherches complètement indépendantes, nous avons établi que dans ces deux religions, étroitement apparentées, lorsque l'on s'élevait aux conceptions qui en avaient été le point de départ, on retrouvait la notion fondamentale de l'unité divine, défigurée par les rêveries du panthéisme. Des dieux secondaires, avons nous montré, n'étaient en réalité que les attributs et les manifestations personnalisées du dieu suprême et unique, qui était le grand Tout dans lequel toutes choses se confondent et s'absorbent. Cette conception monothéiste fondamentale et primitive, glissant ensuite dans le polythéisme par une pente que l'on discerne fort bien, est très clairement empreinte dans ce que nous savons de la religion du Yémen. Comme je viens de vous le faire remarquer, le culte de 𐤇𐤃, c'est à dire de la divinité conçue d'une manière tout particulièrement haute et compréhensive, et fortement tendante au monothéisme, y avait une extension que jamais le culte d' 𐤇𐤃 n'eut à Babylone et dans la Chaldée. Il est vrai, par contre, que grâce à la forme de 𐤀𐤋𐤇𐤃 la conception de 𐤇𐤃 tendait chez les Sabéens à devenir plus restreinte, plus individuelle et plus localisée dans une attribution spéciale ou un phénomène déterminé de la nature que chez aucun autre peuple professant des religions du même groupe. Mais à côté du dieu spécial 𐤇𐤃 les anciens habitants du Yémen paraissent avoir connu et adoré une personification bien plus haute et plus compréhensive encore, un dieu plus abstrait et gardant bien plus la trace du monothéisme primitif, puisqu'il portait le nom absolu et général 𐤇𐤃𐤇𐤃, « le dieu ». C'est ce que révèlent quelques noms propres composés de 𐤇𐤃𐤇𐤃, formant une série parallèle à ceux composés de 𐤇𐤃, comme sont 𐤇𐤃𐤇𐤃𐤇𐤃, contracté pour 𐤇𐤃𐤇𐤃𐤇𐤃, dans la quatrième table de bronze de Amman (pl. IV, n° 5 de la publication anglaise, pl. III du mémoire d'Oliander), et 𐤇𐤃𐤇𐤃𐤇𐤃 dans une inscription de Mareb conservée au Musée Britannique (pl. XVII, n° 37 de la publication anglaise, pl. XXXIII du mémoire d'Oliander). Oliander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 171) en a conclu, comme je le fais à son exemple, qu'en même temps que 𐤇𐤃 les anciens Sabéens ou Hingyarites avaient dans leur panthéon un personnage suprême appelé 𐤇𐤃𐤇𐤃, et qu'ils donnaient à ce nom un sens fort analogue à celui du mot arabe ٱللہ. Il est probable que c'est à ce culte que font allusion certains écrivains musulmans qui disent que certaines tribus du

Yémén consacraient une portion de leurs champs et de leurs troupeaux au « dieu très haut,  $\text{אלל}$   $\text{אלל}$  » (Cannon de Perceval, *Histoire des Arabes*, t. I, p. 113).

Chez les Nabatéens le double culte de  $\text{אל}$  et de  $\text{אלל}$  existait également et est attesté par l'existence des deux séries de noms propres composés de  $\text{אל}$  et de  $\text{אלל}$ , la seconde nous offrant des noms tels que  $\text{עבדאללה}$ ,  $\text{גרמאללה}$ ,  $\text{שעדאללה}$  dans lesquels le rôle et la nature du nom divin  $\text{אלל}$  ne sauraient être douteux. On trouve même un  $\text{אללה}$   $\text{כהן}$  dans un des prosoponymes de Sinai (A. Levy, *Zeitschr. des deutsch. morgel. Gesellsch.* t. XIV, p. 182). A Palmyre, au contraire, les inscriptions ne nous présentent jamais  $\text{אלל}$  que comme un mot doué d'un sens général et non comme un nom spécial, et c'est seulement de cette manière qu'il entre dans la composition de quelques noms propres palmyréniens, tels que  $\text{אללה בל}$ , « Bel est dieu » (voy. De Vogüé, *Syrie centrale, Inscriptions sémitiques*, p. 111).

Je sais bien que les noms propres sabéens et nabatéens composés en  $\text{אלל}$  ne sont pas plus nécessairement significatifs pour le fond de la religion que ce le sont chez les Grecs polythéistes les noms propres nombreux où un nom de divinité déterminée est remplacé par le mot abstrait et générique  $\text{Zeus}$ , tels que  $\text{Zeuséropas}$ ,  $\text{Zeusapidas}$ ,  $\text{Zeusadys}$ ,  $\text{Zeusadras}$ , etc. Mais cette catégorie de noms propres est le produit d'un esprit d'abstraction philosophique qu'il est assez difficile d'admettre chez les habitants de la Nabatie et du pays de Sabab, et qui n'eut pas d'occasions de se développer chez eux comme chez les Grecs. Aussi je me refuse à croire que  $\text{אלל}$  ait été pour eux une abstraction résultant de la méditation métaphysique, et je tiens que c'est une divinité suprême et personnelle qu'ils adoraient par une antique tradition. Ce n'est pas une chose indifférente que cette circonstance que chez aucun autre peuple formant des religions de la même famille, sauf chez les Arabes proprement dits suivant les traditions des écrivains musulmans, nous ne trouvons le mot  $\text{אלל}$  distingué de  $\text{אל}$  comme ayant un sens plus abstrait et pourtant employé lui aussi comme le nom d'un dieu spécial. Il y a là, me paraît-il, une confirmation de la donnée traditionnelle admise par tous les auteurs arabes, que la notion fondamentale et originaire de l'unité première de l'être divin, confondue avec l'univers, s'était conservée mieux que partout ailleurs parmi les tribus de l'Arabie, à l'abri des corruptions d'une civilisation trop raffinée. Ce n'était certainement pas le monothéisme rigoureux et purement spirituel des

Hebreux, dont M. Renan a eu tort de rapprocher trop systématiquement les faits relatifs aux Arabes; car pour l'historien qui le regarde au seul point de vue de la science, la religion des Juifs est une exception au milieu des peuples environnants, tout autant que pour le chrétien qui l'étudie à la lumière de la révélation. Mais du moins, d'après tous les témoignages, si chaque tribu arabe avait ses dieux ou plutôt sa divinité particulière, toutes admettaient d'un commun accord la notion d'un dieu unique et suprême, qu'ils appelaient la Divinité par excellence, الله, la Divinité suprême, الله تعالى (voy. Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 197, 198, 269, 270 et 348; Bergmann, De religione Arabum anteham-  
-mica, p. 17 et suiv.; A. Sprenger, The life of Mohammedi, p. 51 et suiv.). Ici était enq. marqué pour que plusieurs siècles plus tard, dans les temps qui précédaient immédiatement Mahomet, toute une secte religieuse, dont les membres s'intitulaient hanafas ou orthodoxes, ait pu professer un monothéisme absolu et entièrement spiritualiste, sous l'infiltration des idées juives et chrétiennes, en prétendant suivre la religion d'Ismaël et en l'appuyant sur le culte d'Allah pour soutenir qu'ils ne rompaient pas avec les traditions nationales (Caussin de Perceval, t. I, p. 323-326; t. III, p. 191).

M. de Vogüé (Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 111) a élève quelques doutes sur ce point; mais il ne me paraît pas ici avoir été aussi bien inspiré que dans ses autres remarques sur les religions sémitiques, bien qu'il argüe d'un fait que je crois certain. Quant à l'Arabie proprement dite, dit-il, je n'ai pas qualité pour en parler, et je laisse aux arabistes spécialement le soin de décider si en effet le mot الله se trouve, avant l'islamisme, usité pour la composition des noms propres, avec la signification qu'il a reçue depuis Mahomet. Pour ma part, je crois que non, et le fait mentionné par M. Caussin de Perceval (Histoire des Arabes, t. II, p. 649), d'après le Kitab-el-Aghani, et contesté par M. Renan, me paraît à la fois significatif et dans la vérité des choses. Il y est dit que les musulmans rigoristes du premier siècle, qui trouvaient dans leurs généalogies des noms comme Ehzen-allat, Aus-morat, etc., y substituaient les noms monothéistes Ehzen-allah, Aus-allah. Les expurgations rétrospectives sont tout à fait conformes aux procédés ordinaires des réformateurs fanatiques, et ne sauraient étonner de la part de ceux qui, soit pour augmenter leur part de butin, soit pour se faire affilier à une tribu, fabriquaient de fausses généalogies. M. de Slane, de qui je tiens la connaissance de cette pratique, très fréquente dans les premiers siècles de l'islamisme, considère aussi le fait mentionné par le Kitab-el-Aghani comme conforme à la vérité. 21

de fait ne peut guère en effet être révoqué en doute, et il a dû beaucoup multiplier, dans le cours du premier siècle de l'hégire, les noms propres composés en الله. Mais il ne faut pas pour cela contester l'existence antique du culte d'Allah chez les Arabes d'avant l'islamisme, non pas sans doute d'Allah conçu avec la rigueur du monothéisme absolu et exclusif que prêcha Mahomet, mais d'Allah regardé comme un dieu supérieur à tous les autres, qui admettait la coexistence d'êtres divins inférieurs et émanés de son essence, mais n'avait pas d'égale. L'ancienneté de ce culte est en effet proclamée par toutes les traditions arabes, par tous les historiens nationaux, qui paraissent le considérer comme ayant été spécialement répandu au milieu des tribus des Tékhanides par Ismaël et ses descendants. La Kaâbah de la Mecque s'appelait بيت الله, « la maison d'Allah », les idoles qui remplissaient ce fameux sanctuaire n'étant, comme le note M. Caussin de Perceval (t. I, p. 370) d'après le commentaire d'Abderrahman Soyouti sur le Coran, considérées que comme des dieux subalternes, des intercesseurs auprès d'Allah. Cette situation suprême d'Allah au milieu des autres dieux qui l'entouraient est très bien établie par les passages du Coran dans lesquels il est question de la religion que l'islamisme vient déraciner (VI, 40-43, 137; X, 13; XVI, 55 et 58; XXIII, 86-91; XXIX, 63; XXXI, 24 et 31; XXXIX, 39; XLIII, 8). Aussi est-ce avec toute raison d'après mon humble avis, que M. Renan (*Journal asiatique*, février-mars 1859, p. 236) observe : « Mahomet ne prêcha jamais Allah comme une nouveauté, tout son effort se borne à détrôner les anges, les djinn, les fils et les filles qu'on lui associait (pour saisir cette nuance importante, il faut lire surtout les sourates XXXVII, XLIII, LII et LIII) » ce qui est d'ailleurs certain, et ce qui nous fait remonter à une bien autre antiquité, c'est que dans les renseignements géographiques que les inscriptions cunéiformes

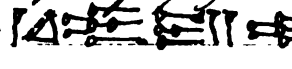
---

61) Je dois avouer cependant que, malgré l'autorité des affirmations de Mahomet lui-même et l'accord de tous les docteurs musulmans (qui n'ont pas, d'ailleurs, le mettre en contradiction avec le langage du Prophète), il me reste les plus grands doutes sur ce point. Dans tous les faits positifs que nous connaissons sur le culte antéislamique de la Kaâbah je ne discerne aucune trace d'un monothéisme, même vague, aucun vestige du culte d'Allah. Au contraire, la Mecque m'apparaît comme le centre d'une religion essentiellement idolâtrique et stérile, et le culte de la Kaâbah jusqu'à Mahomet comme un des plus forcièrement payés de l'Arabie. C'est ce que j'essaierai de démontrer dans ma cinquième lettre.



(Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 113; Oliander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 474);  $\text{𐤀𐤁𐤁}$ , « le très-haut (?) », le céleste, « on peut être plus exactement » le ciel, « adoré à Samâa » (S. de Sacy, Mém. de l'Acad. des Inscri. t. XLVIII, p. 657; Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 113). On croirait lire une liste des noms d'Allah chez les Arabes musulmans, mais ces noms sont employés simultanément sur les mêmes monuments comme ceux de personnages distincts.

Il faut encore joindre à cette catégorie d'appellations celle de  $\text{𐤀𐤁𐤁}$  (Fresnel, n° 20; Inscription de Maroc au Musée Britannique; pl. XV, n° 30 de la publication anglaise; pl. XXIX du mémoire d'Oliander; — Autre inscription de la même provenance: pl. XVII, n° 34 de la publication anglaise; pl. XXX du mémoire d'Oliander; — Troisième inscription de la même provenance: pl. XVII, n° 37 de l'édition anglaise; pl. XXXII d'Oliander), « le seigneur des ciéux » (voy. Oliander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 271), correspondant exactement au Beelzaphôr phénicien des fragments de Sanchoniathon (p. 14, ed. Orelli), le Balsamen de Plaute (Poenul. act. V, 11. 2) et de S<sup>t</sup> Augustin (Quaest. ad Iud. 16), le  $\text{𐤀𐤁𐤁 𐤁𐤁𐤁}$  du monument d'Ammon-el-Armanid, le  $\text{𐤀𐤁𐤁 𐤁𐤁𐤁}$  des inscriptions palmyréniennes (A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XV, p. 612; De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Palmyre, n° 73) et araméennes (De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Hama, n° 2). J'y réunis aussi le nom du dieu  $\text{𐤁𐤁}$  (voy. l'inscription d'Uthman citée en note à la p. 77, dans le nom propre  $\text{𐤁𐤁 𐤁𐤁𐤁}$ ) ou  $\text{𐤁𐤁}$  (dans le nom propre civil  $\text{𐤁𐤁 𐤁𐤁𐤁}$ : Fresnel, n° 2; Samâinis secunda de Roediger), que je n'hésite pas à rapprocher du personnage analogue à l'Eros des Grecs adoré à Dumat-Djandal sous le nom de  $\text{𐤁𐤁}$  par les Sakana, tribu d'origine yéménite qui se rattachait à la race de Kinda (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 214; Kiehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 61), et dont le culte a laissé aussi des traces dans presque toutes les parties de la péninsule (voy. Oliander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 501). Les Assyriens du VII<sup>e</sup> siècle avant notre ère connaissent ce dieu comme adoré par les Arabes des déserts voisins de la Syrie, dont ils avaient fréquemment à se protéger les dépriérations, et ils l'attribuaient à leur dieu Bin (sur celui-ci, voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 93 et suiv.). En effet, le nom du père d'un des rois arabes qui combattit le monarque minuite Abus-bani-pal est écrit d'ordinaire sur les monuments du premier arabe  $\text{𐤁𐤁 𐤁𐤁𐤁 𐤁𐤁 𐤁𐤁𐤁}$  Bin-Bin,

avec l'expression idéographique du nom du dieu Bin; mais dans une variante du prisme A (voy. Smith, History of Assyrianism, p. 271) nous trouvons la véritable lecture de son nom écrite phonétiquement  Bin-Dadda<sup>(1)</sup>. Un dieu 𐎶𐎶 est également nommé dans les inscriptions nabatéennes du Sinai (voy. A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIV, p. 466).

À côté de cette subdivision philosophique de la puissance et de l'essence divine, qui rappelle de si près les combinaisons savantes et toutes raisonnées de la religion de Babylone, on observe également dans le Yémen la subdivision plus grossière, géographique et politique, qui prédominait en Phénicie (sur ce côté de la religion phénicienne, voy. De Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, p. 51 et suiv.). Aussi souvent que les attributs divins, les sanctuaires locaux donnent naissance aux divinités secondaires. Dans une des tables de bronze de Amran (pl. IV, n° 5 de la publication anglaise; pl. III du mémoire de M. Aliander) Il-magah seigneur de Harout, 𐎶𐎵𐎶𐎶 𐎶𐎶𐎶𐎶, Il-magah seigneur de Hâman et Il-magah seigneur de Hîrran, 𐎶𐎵𐎶𐎶 𐎶𐎶𐎶𐎶 𐎶𐎶𐎶𐎶, sont invoqués comme trois divinités différentes, de même que dans les inscriptions assyriennes Ištar d'Arbêl et Ištar de Ninive (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 118 et suiv.). Hîrran et Hâman étaient deux châteaux forts très voisins l'un de l'autre (Fresnel, n° 45), et les lexicographes arabes disent que 𐎶𐎶𐎶𐎶, était situé dans le district de 𐎶𐎶, auprès de Sanâa (voy. Aliander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 70; t. XX, p. 276); de la localité de 𐎶𐎶𐎶𐎶 nous ne savons rien. Il est à remarquer, du reste, que si, parmi les nombreux sanctuaires de leur Ištar, les Assyriens en ont choisi deux pour représenter les deux faces opposées de la déesse, l'idée de la double Ištar tenait chez eux à une conception religieuse essentielle et d'une nature plus haute (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 117), et que ce caractère double a peut-être aussi appartenu au personnage de 𐎶𐎶𐎶𐎶 dans la religion yamanite. En effet l'inscription n° 9 de Fresnel

(1) Cet exemple, qu'en confirmant quelques autres pour des pays différents, prouve qu'il ne faut pas se laisser égarer par l'habitude que les scribes assyriens ont eue fréquemment d'employer l'expression idéographique désignant tel ou tel de leurs dieux nationaux dans des noms étrangers qu'ils avaient à écrire. Les expressions idéographiques y remplaçant des noms de divinités étrangères qu'ils assimilèrent plus ou moins exactement à certains de leurs dieux.



distingue comme deux êtres divins indépendants, au cours d'une même énumération,  $\text{עֲרֵתָר שִׁמְעֵן}$  tout court et  $\text{עֲרֵתָר שִׁמְעֵן}$  (ce dernier nom «*At'tor de l'offrande*», est à comparer au nom de  $\text{عِثْر}$ , «*la deme des offrandes*», appellation d'une déesse des Arabes du Hedjaz : Krehl, *Ueber die Religion der vorislamischen Araber*, p. 73). Dans les trois  $\text{עֲרֵתָר שִׁמְעֵן}$  différents cités en même temps par la quatrième table de Amran, n'y aurait-il pas quelque chose d'analogue, en rapport avec les phases de la lune et avec ce caractère de tripleté que les religions antiques attribuent presque toujours aux divinités lunaires (Crenzer, *Symbolik*, t. IV, c. IV, t. II, part. 1, p. 103 de la traduction Guignaut; De la Haye, *Etudes numismatiques sur quelques types relatifs au culte d'Hécate*, p. 91 et 92), notion d'origine orientale et que j'ai montré n'avoir pas été étrangère à la religion chaldéo-assyrienne (*Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze*, p. 103).

Dans les inscriptions hittitiques on ne cite presque jamais le nom d'un dieu sans lui donner le titre de seigneur de tel ou tel endroit. Ainsi, outre les qualifications dont je viens de parler, de  $\text{עֲרֵתָר}$  (celle-ci lui est donnée sur toutes les tables de bronze de Amran),  $\text{עֲרֵתָר שִׁמְעֵן}$  et  $\text{עֲרֵתָר שִׁמְעֵן}$ , le dieu  $\text{עֲרֵתָר שִׁמְעֵן}$  est encore appelé, d'après d'autres localités où il avait des sanctuaires,  $\text{עֲרֵתָר שִׁמְעֵן}$  (Quatrième table de Amran : pl. IV, n° 5 de la publication anglaise; pl. III du mémoire d'Oliander; — Treizième table de Amran : pl. VIII, n° 12 de la publication anglaise; pl. XII d'Oliander. — Inscr. de Marab au Musée Britannique : pl. XXII, n° 36 de l'édition anglaise; pl. XXXI d'Oliander. — Cf. Oliander, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. XX, p. 222,  $\text{עֲרֵתָר שִׁמְעֵן}$  (Quatrième et treizième tables de bronze de Amran);  $\text{עֲרֵתָר}$  est «*seigneur de Dhondh*», (Fresnel, n° 10, l. 1),  $\text{עֲרֵתָר}$ , d'après l'inscription même que j'ai étudiée dans cette lettre, «*seigneur de Aden*»,  $\text{עֲרֵתָר}$ ; quant à  $\text{עֲרֵתָר}$ , la vingt-neuvième table de Amran (pl. V, n° 6 de la publication anglaise; pl. XXVI du mémoire d'Oliander) le qualifie de  $\text{עֲרֵתָר שִׁמְעֵן}$  et parle de son sanctuaire d'Alam,  $\text{עֲרֵתָר שִׁמְעֵן}$ . C'est de même que dans l'inscription nabatéenne de Salthath (De Vogüé, *Syrie centrale, Inscriptions sémitiques*, Textes nabatéens, n° 6) la déesse  $\text{עֲרֵתָר}$  est appelée  $\text{עֲרֵתָר שִׁמְעֵן}$ .

Je vous ai entre autres plus haut des trois déesses que les inscriptions appelaient purement et simplement  $\text{עֲרֵתָר שִׁמְעֵן}$ ,  $\text{עֲרֵתָר שִׁמְעֵן}$  et  $\text{עֲרֵתָר שִׁמְעֵן}$ , et dont la troisième est  $\text{עֲרֵתָר שִׁמְעֵן}$ , appelée ailleurs  $\text{עֲרֵתָר שִׁמְעֵן}$ . J'ajou-

tenir seulement à ce que j'en ai dit que جذ est d'après les épigraphes arabes le nom d'un district (جذلاف) du Yémen (voy. Oliander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 64). Un dieu gamarita dont le nom était composé de la même manière, est celui que les écrivains arabes appellent جذ الحلاصة<sup>(1)</sup>, il était adoré à Labâla dans un temple qui attirait un tel concours de pèlerins qu'on l'avait surnommé la Kaaba du Yémen (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 100; Causin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 110 et 118). Dans l'Arabie proprement dite nous trouvons plusieurs noms divins de la même catégorie, tels que جذ الحلاصة, adoré à Soudid, à peu de distance de l'Euphrate (Causin de Perceval, t. I, p. 269). Mais le dieu le plus célèbre parmi tous ceux dont les noms sont ainsi composés d'après une localité, est le grand dieu de la Nabatéenne et d'une partie de l'Arabie proprement dite, entre autres des Itasous, tribu arabe domiciliée au sud de la Mecque, dans les montagnes qui séparent le Hedjaz du Yémen (Causin de Perceval, t. III, p. 254); c'est le dieu que les écrivains grecs et latins appellent Descaëus et Desares, les inscriptions nabatéennes 𐤃𐤱𐤌𐤏𐤔 et les auteurs arabes جذ الحلاصة, M. le docteur A. Levy (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIV, p. 465) et M. de Vogüé (Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 130) ont établi que son nom venait de la montagne de Schera en Arabie.

La majeure partie des appellations qui distinguent les différents Baalim de la Phénicie sont de la même nature, et montrent la même origine pour la création des êtres dont le panthéon phénicien était peuplé. Les Baalim sont essentiellement éponymes; dans les villes de Tyre, de Sidon et de Laïse, sur le mont Hermon et le mont Phégor, nous trouvons 𐤁𐤏𐤋 𐤏𐤕𐤌𐤏𐤔, 𐤁𐤏𐤋 𐤏𐤕𐤌𐤏𐤔 et 𐤁𐤏𐤋 𐤏𐤕𐤌𐤏𐤔 (voy. De Vogüé,

(1) J'interprète ainsi ce nom, sur la foi du Qamâra, qui affirme l'existence d'une localité appelée جذ الحلاصة. Cependant il faut remarquer que les inscriptions nabatéennes nous présentent une divinité du nom de 𐤃𐤱𐤌𐤏𐤔 (voy. A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIV, p. 403). Nous avons là une contradiction apparente, qu'on peut, je crois, résoudre. Le nom divin جذ الحلاصة signifie philologiquement « le seigneur de l'asile ». Il est assez naturel d'admettre qu'une localité précise, probablement le sanctuaire de ce dieu, ait été appelé par excellence جذ الحلاصة, « l'asile », et en même temps on

Mélanges d'archéologie orientale, p. 51, et mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3<sup>e</sup> édition, t. III, p. 127). En Phénicie ces faits étaient le produit de la constitution essentiellement fédéraliste et de l'esprit de particularisme local si développée chez les Phéniciens; dans le Yémen c'est le morcellement féodal du pays, la multiplicité des petits états, des nations et des tribus indépendantes qui y avait donné naissance. Mais où les effets de l'esprit particulariste et de la division en tribus sur la religion se marquent de la manière la plus frappante, c'est dans l'Arabie proprement dite (voy. mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3<sup>e</sup> édition, t. III, p. 351 et suiv.). Au-dessous de la conception unique et commune d'Allah, le culte des tribus arabes du Hedjaz et du Hedjaz nous offre un nombre infini de personnages secondaires qui varient avec chaque tribu et avec chaque localité. Au point de vue des conceptions proprement religieuses très simples et même très grossières qui les ont produits, ces personnages divins ne diffèrent pas de ceux que l'on peut étudier dans les divers cultes égypto-syriens; il n'y a de changé que les noms et les lieux. La divinité créatrice solaire et mâle que les habitants de la Syrie appelaient Baal-Melgarth, Adonis, Hadad, etc., en Arabie, suivant les temps et les lieux, se nommait Ouratal, Isyff, Wadd, Manaf, Sâd, Qais, etc.; la divinité génératrice lunaire et féminine était Allat, Maïlah, Sawâha, Monat, au lieu de עשתרת, בעלת, etc. La distinction des diverses hypostases divines est à l'origine en Arabie toute géographique; chaque tribu a eu sa divinité propre, ou plutôt a adoré l'être divin, dans telle ou telle face de son dualisme essentiel, sous un nom particulier. De là bientôt est résulté un polythéisme pratique qui, dans beaucoup de cas, tournait au plus grossier fétichisme. Toutes ces divinités locales, quoiqu'initialement elles fussent la personification du même symbole, ont fini par devenir des êtres distincts, quelquefois ennemis et divisés par les querelles de leurs adorateurs, plus souvent associés dans la vénération publique. Mais il suffit d'en lire les listes telles que certains érudits, comme Pococke, Caussin de Perceval, Diana et M. Krehl, les ont extraites des historiens arabes, pour en bien reconnaître le caractère purement local, car chaque tribu, chaque lieu considérable avait son dieu

---

comprend que dans une autre partie de l'Arabie le dieu ait pu être appelé lui-même עזל, « l'asile ».

propre.

Revenons cependant de côté ce qui se rapporte aux Arabes proprement dits et revenons à la religion du Yémen, en y limitant le champ de nos observations. Dans la conception de ses dieux secondaires, cette religion avait pris un caractère astronomique et sidéral encore plus marqué que dans celle de Babylone, où ce point de vue tenait pourtant une bien grande place. Habitant sous un climat où l'éclat du ciel est incomparable, frappés des merveilles de l'harmonie des étoiles et du rôle actif du soleil dans la végétation, les Sabéens avaient fini par tout rapporter dans la nature aux astres et au plus éclatant luminaire de la voûte céleste.

L'antique religion du Yémen était avant tout solaire. C'est dans le soleil que les Sabéens voyaient la manifestation la plus complète et la plus brillante de l'être divin; aussi le culte de cet astre avait-il fourni la plupart des divinités de leur panthéon. Presque tous les noms-épithètes que je citais tout à l'heure comme ayant donné naissance à des personnages distincts, se rapportent au soleil, à ses fonctions, à ses attributs et aux différentes phases de sa révolution considérés séparément.  $\text{אל, רחמן, יתע, כלל, צמדן, דמר}$ , sont le soleil envisagé sous des points de vue différents. Il en est de même de  $\text{שׁוֹבֵשׁ}$ , « le desséchant », le soleil de la canicule, correspondant exactement au  $\text{שׁוֹבֵשׁ}$  de la Nabatène (voy. A. Levy, *Zeitschr. der deutsch. Morgent. Gesellsch.* t. XIV, p. 423), et de  $\text{שׁוֹבֵשׁ}$  (révélé par le nom propre  $\text{שׁוֹבֵשׁ}$ , Fresnel, n° 54), appellation qui doit se rapporter à la marche du soleil, car il faut y regarder le radical comme pris dans le même sens qu'en hébreu, en araméen et en assyrien, et non dans le sens réfaste que lui attribue l'arabe. Le caractère du dieu solaire n'est pas moins marqué pour  $\text{شمس}$ , que l'on dit avoir été représenté sous la figure d'un cheval (voy. Oslander, *Zeitschr. der deutsch. Morgent. Gesellsch.* t. VII, p. 474), puisque la signification symbolique de cet animal dans les religions de la Syrie est attestée par le fait des chevaux que les rois de Juda partisans de l'idolâtrie avaient placés en l'honneur du Soleil dans les cours du temple de Jérusalem et que fit disparaître Josias (II Reg. XXIII, 11). Dans un mot attribué au Prophète il est question du « cheval noir » comme d'une image idolâtrique (Ibn-Houbatuh, dans Rasmussen, *Additamenta*, p. 23). Il faut enfin ranger dans la même catégorie  $\text{شمس}$ , « le secourable » (Pococke, *Spec. hist. Arab.* p. 96), adoré par

un grand nombre de tribus du Yémen (*Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. VII, p. 474), puis qu'on lui donnait la figure d'un lion, le plus caractéristique et le plus général des symboles solaires dans les religions asiatiques.

En tant que l'astre lui-même, sous sa forme matérielle et visible, le soleil était adoré comme une divinité féminine sous le nom de שמש. Et ceci rentre exactement dans ce que mon savant ami Melchior de Vogüé et lui-même, dans d'autres travaux, nous avons déjà dit à plusieurs reprises de la nature des personnalités féminines dans les religions du bassin de l'Euphrate et de la Syrie : car dans ces religions la déesse est qualifiée de « manifestation », מופת, du dieu mâle auquel elle correspond (*De Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale*, p. 54) ; elle est pour ainsi dire une forme subjective de la divinité primitive, une deuxième personne divine, assez distincte de la première pour pouvoir lui être unie conjugalement, mais pourtant n'étant autre que la divinité elle-même dans sa manifestation extérieure.

Ainsi, bien que les inscriptions nous fournissent moins de renseignements sur les déesses que sur les dieux du Yémen, on y recueille des indices certains de ce que chaque dieu mâle était, dans la religion de ce pays comme dans celles de Babylone et de la Syrie, doublé d'une divinité féminine, tantôt complémentaire à la façon de celles dont je vous ai entretenu plus haut, lunaire quand le dieu était solaire et réciproquement, tantôt exactement correspondante et n'étant autre que lui-même considéré sous une autre forme. אלה ; je l'ai déjà montré, répondait אלהה, i. les inscriptions nous font connaître le dieu mâle אלה, les auteurs arabes nous parlent de la déesse féminine آلهة. (voy. *Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. X, p. 63). A côté de plusieurs dieux solaires, nous venons de constater une déesse du soleil ; tous les corps célestes adorés par les Sabéens sont également susceptibles d'être représentés dans leur Olympus par des personnages des deux sexes. Ainsi les inscriptions nous font connaître deux dieux lunaires, אלה וסין et אלה וסין, et en même temps j'ai montré plus haut que la déesse אלה וסין, épouse de אלה וסין, devait être une déesse lune. Pour la planète Vénus, nous avons un personnage mâle, le grand dieu אלה וסין, mais d'un autre côté les témoignages très positifs des historiens arabes établissent que c'était à cette planète, آلهة, adorée sous une forme féminine, qu'était consacré le temple de Ghoumdân (voy. *Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. VII, p. 472) et des témoignages non moins positifs disent que c'est cette déesse de la planète

98

Vénus qui s'appelait  $\text{ܐܝܠܗܐ}$  (Jugnon, *Marâsid*, t. III, p. 340). Nous avons la même composition en deux personnes de la Vénus androgyne de la Syrie et de Cypro (sur cette dernière, voy. ma *Monographie de la Voie Sacrée Éléusiniennne*, t. I, p. 359-362).

Ajoutons en passant que la déesse  $\text{ܐܝܠܗܐ}$  porte sur tous les monuments où elle est mentionnée le surnom de  $\text{ܐܝܠܗܐ ܥܠܝܝܐ}$ , « la prééminente », qui explique l'étymologie du nom du dieu, sans doute solaire, du Hedjaz appelé  $\text{ܐܝܠܗܐ}$  (voy. Ollander, *Leitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. VII, p. 500), dont le culte est attesté par un grand nombre de noms propres de Qoreyschites, et que Abou-l-Faradj la représente comme la divinité spéciale de la tribu de Himyar (cf. Pococke, *Spec. hist. Arab.* p. 4).

L'importance prépondérante du culte solaire dans les régions de l'Arabie Méridionale est encore attestée par les usages remontant au paganisme antique qui sont demeurés encore aujourd'hui vivants dans l'Oman, la partie de la péninsule la moins réellement musulmane et la plus imbuë de vieilles superstitions, bien que les habitants fassent profession de la foi de Mahomet, mais d'un islamisme par le fait extrêmement corrompu (voy. Palgrave, *Narrative of a year's journey through Central and Eastern Arabia*, t. II, p. 258). C'est tout le jeûne de trente jours en l'honneur de l'ascension du soleil dans le ciel et du renouvellement des phénomènes de la végétation, avant l'équinoxe du printemps, et surtout la grande fête annuelle, le jour où le soleil entre dans le signe du Bélier, qui est solennisée publiquement dans tout le pays d'Oman.

À côté du Soleil, que je viens de montrer comme ayant été adoré sous le plus grand nombre de formes et dans le plus grand nombre des divinités de la religion des Sabéens, les autres corps célestes étaient aussi adorés par eux comme des manifestations, moins importantes sans doute et surtout moins éclatantes, mais encore très frappantes, de l'être divin, comme des dieux secondaires émanés de la substance. C'est pour cela que Philostorge dit des Himyarites :  $\text{Οὐνοσσι γένετο καὶ ὁ δὲ γένετο καὶ ὁ ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ ἐκείνου}$  (Philostorge, *Hist. eccl.* l. III, voy. Debeau, *Histoire du Bas-Empire*, t. I, p. 437; Surin, t. V, 24 octob.; Baronius, *Annal. eccl.* t. VII, ann. 522). Je viens de signaler les personnages qui répondent à la lune et à la planète Vénus. J'ajouterai seulement que le vrai dieu lunaire national était  $\text{ܐܝܠܗܐ ܠܝܠܐ}$ , que  $\text{ܐܝܠܗܐ}$ , comme je l'ai dit plus haut, paraît être le résultat d'une importation étrangère, d'un emprunt fait à la religion

de Babylone et de la Chaldée. De plus, le dieu ne se rencontre que dans une inscription émanant d'un homme du Hadhramaut, la vingt-neuvième table de Souran (pl. V, n° 6 de la publication anglaise, pl. XXVI du mémoire d'Oliander). Il est donc possible qu'il fût inconnu au Yémen proprement dit et particulier au seul Hadhramaut, comme les dieux  $\text{جُذَ}$  et  $\text{جُزْج}$ , dont on ne connaît de reste que les noms (Oliander, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. VII, p. 471 et suiv.). Le premier avait son oracle sur le territoire de la tribu de Kindah, le second a été signalé pour la première fois par M. de Hammer (*Wiener Jahrbücher*, t. XCII, p. 30).

Mais les inscriptions ni les auteurs arabes ne signalent dans le Yémen de divinité d'une autre phrèse que Yéhus, sauf Jupiter,  $\text{ابولجنتر}$ , adoré par la tribu de dakhn (Aboulfaradj, *Histor. dyn.* p. 160; et ap. Pococke, *Spec. hist. Arab.* p. 4), tribu dont l'origine yamanique est bien établie. En revanche, plusieurs tribus de cette contrée sont données comme adorant quelques-unes des plus brillantes parmi les étoiles fixes. Les Djorhom, qui venaient du Yémen, honoraient Canope et la constellation du dauphin dans leurs deux divinités  $\text{أساف}$  et  $\text{نايلة}$  (voy. Caussin de Perceval, *Histoire des Arabes*, t. I, p. 199). Les Khozân, qui leur succédèrent sur le territoire de la Mecque et venaient également du sud, rendaient au culte à Sirius (voy. Oliander, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. VII, p. 498).<sup>(1)</sup> On signale encore l'adoration de l'étoile  $\text{جُذُ}$  ou Canope dans la tribu de Fay (Aboulfaradj, *Histor. dyn.* p. 160; et ap. Pococke, *Spec. hist. Arab.* p. 4), laquelle paraît avoir donné au dieu de cette étoile le nom de  $\text{جُذُ}$ , qu'elle localisa ensuite dans un rocher du mont Acljâ, sur le territoire du Hedjd. où elle s'établit postérieurement (voy. Oliander, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. VII, p. 501). Ainsi que l'a remarqué Oliander (*Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. VII, p. 470) le nom de  $\text{عَنْزُ الشَّرْبَا}$ , porté par un personnage des Benou-Madhîdj, indique chez cette tribu le culte des Pléiades. Il faut donc étendre aux habitants du Yémen le fait qu'on signale d'une manière générale chez les populations de l'Arabie (voy. Pococke, *Spec. hist. Arab.* p. 168 et suiv.),

(1) Les auteurs arabes parlent de la tentative qu'un des ancêtres de Mahomet, Abou-Kabschah, qui est peut-être le même que Maht, aurait faite pour décider les Qurayshites à adopter le culte de l'étoile de Sirius à l'exclusion de celui qu'ils professaient jusqu'alors (voy. Pococke, *Spec. hist. Arab.* p. 136 et suiv.).

de s'être fort peu inquiété des planètes, principal objet des observations et du culte chez les Chaldéens, et d'avoir surtout porté leur attention sur les étoiles fixes, auxquelles ces populations attribuaient une action prépondérante sur les phénomènes de la nature, disant que c'étaient elles qui amenaient la pluie et la sécheresse. Là est peut-être l'origine de la bizarre erreur d'Agatharchide (p. 191, ed. C. Müller), quand il dit que du pays des Sabéens on ne voit pas les planètes tandis que les autres astres sont plus grands que dans le ciel de la Grèce : Τὼν δ' ἀστέρων (ἀστέρων) τοὺς μὲν ὁρᾷ ὁρᾷ. πλείους πλείους ἀστέρας ὁρᾷ, τοὺς δὲ μείζονας τὼν πλεονάζοντων. Aussi l'ère d'après laquelle est exprimée la date de l'inscription de Obné, est une ère qui se rapporte à une observation d'étoile fixe, à un catastérisme zodiacal. Elle est en effet appelée dans le texte l'ère  $\square\pi\eta\delta\alpha\mu\beta\alpha\mu\beta\alpha\mu\beta$  « du lion (arabe  $\text{سنة الحية}$ , le signe du lion) du ciel. »

L'adoration des étoiles fixes au lieu des planètes constituait une des principales différences entre les religions du Yémen et de l'Arabie proprement dite, d'un côté, et la religion qui avait pris naissance à Babylone et dans la Chaldée, de l'autre côté. Elle est particulièrement attestée par la sourate LIII du Coran.

Ce ne sont pas seulement, du reste, des étoiles et des catastérismes isolés que les antiques habitants du Yémen honoraient comme des dieux. Ils personnifiaient le ciel lui-même dans son ensemble sous la forme d'une divinité. Car c'est là le caractère qu'il faut reconnaître au dieu  $\text{سما}$ , de Samā, dont j'ai déjà parlé plus haut, par suite de la comparaison de son nom avec le ghez  $\text{LPP}$  « ciel » (voy. Osiander, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. VII, p. 473). Il y a même peut-être un rapprochement à faire entre le récit des écrivains musulmans, qui prétendent que lorsque les docteurs juifs de la cour du rabbā Dhon-Norās démolirent le temple de  $\text{سما}$ , le démon en sortit sous la forme d'un chien noir (De Sacy, *Mém. de l'Acad. des Ins.* t. XLVIII, p. 657; Caussin de Perceval, *Histoire des Arabes*, t. I, p. 113), et l'idée qui dans la Chaldée et l'Égypte faisait quelquefois symboliser par la figure d'un chien le dieu de l'atmosphère et du ciel lumineux des étoiles fixes, *Bîn* (voy. mon *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérus*, p. 95).  $\text{ܒܝܢ}$  doit être également reconnu avec certitude pour un dieu-ciel, puisque nous venons de rencontrer le mot « ciel » écrit  $\square\pi\eta\delta\alpha\mu\beta\alpha\mu\beta$  dans l'inscription de Obné.<sup>(1)</sup>

(1) Tandis que j'autographiais ces pages, vous m'avez signalé une précieuse énumération de dieux,



Tous les cultes sidéranx que je viens de passer en revue et que l'on trouve mentionnés dans les diverses parties du Yémen, se rattachent à un même principe, à une donnée fondamentale commune; mais en même temps ils ont un caractère tout à fait local. Chaque nation, chaque tribu, chaque district, chaque ville adore spécialement un de ces dieux, c'est à dire attache son culte à tel ou tel attribut de l'être divin considéré séparément ou vénère cet être divin dans un corps céleste déterminé. La religion des anciens habitants du Yémen se subdivise, comme celles de la

qui m'avait échappé, dans le n° 9 de Fresnel: וְשִׁימָם וְחַבְלָם וְחַמְרָם, « de Il et de Schim, de Hobal et de Hamar. » Je m'empresse de vous faire honneur de cette remarque qui vous appartient légitimement et qui est vraiment d'une très haute importance. C'est une véritable découverte que d'avoir retrouvé dans le Yémen la forme originale du dieu Hobal, qui joue un rôle si capital dans le culte antéislamique de la Mecque, et je reviendrai sur ce sujet dans ma lettre suivante, où j'essaierai de mettre en lumière les conséquences de votre trouvaille.

Si le passage sur lequel vous avez appelé mon attention enrichit de la manière la plus heureuse nos connaissances sur le panthéon des anciens Sabéens, j'y vois de nouveaux noms de dieux à enregistrer, mais je n'y discerne rien qui vienne contredire mes vues générales sur leur religion.

Tous les noms étant dans ce passage revêtus de la mimniation, וְשִׁימָם est certainement le וְשִׁימָם dont je vous ai longuement entretenu.

וְשִׁימָם, ou sans la mimniation וְשִׁימָם, doit être expliqué par le ghaz וְשִׁימָם, propositus, profectus; il rentre dans la catégorie des noms-épithètes, des qualificatifs transformés en personnages distincts. Je dois, du reste, modifier d'après ce nom l'explication que j'ai proposée pour וְשִׁימָם עֹלֶתֶר à la p. 87; ce n'est pas « Alt'or de l'offrande, » mais « Alt'or le chef, » le proposé aux mouvements célestes.

Je ne parle pas de וְשִׁימָם, puisque, comme je l'ai dit, je m'en occuperai bientôt d'une manière plus étendue.

Quant à וְשִׁימָם, je sais que vous y voyez un dieu du vin. Cela n'est pas impossible; mais pour ma part j'aimerais mieux y reconnaître le dieu éponyme de la population des Himyarites. Suivant moi, son nom aurait signifié « le rouge, » ce qui lui attribuerait un caractère sidéral et serait en rapport avec la couleur rouge donnée à une des



97

sabée, révolution qui offre plus d'un trait d'analogie avec la transformation que la vieille religion védique subit dans l'Inde sous l'action des collèges de Brahmanes. Partout ailleurs dans le même groupe polythéiste, l'effort pour instituer un culte commun et national au-dessus de la multitude des cultes locaux s'est réduit à peu de chose, n'a été que faiblement tenté et n'a produit que des résultats tout à fait incomplets.

Le seul culte de ce genre dans la religion du Yémen, le seul qui d'après les inscriptions paraisse avoir été commun à toutes les parties du pays, le seul en même temps qui offre une systématisation hiérarchique, consiste dans la triade de עֲתָתָר, הוּבֵשׁ et אֱלֹהֵקָה, avec la triade féminine qui y correspond. J'ai étudié plus haut ces trois dieux et j'ai montré qu'ils représentaient la planète Vénus, le Soleil et la Lune. Mais le premier personnage de la triade, celui qui occupe le rang supérieur, עֲתָתָר, en même temps qu'il est le dieu de l'étoile du matin, possède un rôle beaucoup plus élevé. Nous l'avons vu recevoir le titre de אֱלֹהֵי, qui, comme je viens de l'expliquer dans la note de la p. 95, signifie « le préposé, le chef, » le titre est tout à fait analogue à celui de 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵 *tišsar gimri*, « capitaine de l'univers, » donné au dieu assyrien Nabu (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 116), et caractérise de même le dieu sidéral qui le reçoit comme ayant été tenu pour le régulateur des mouvements célestes. C'est en la même qualité que les inscriptions cunéiformes d'Assur-Bani-pal nous ont présenté ce dieu comme adoré par les Arabes de Qedar sous le nom de 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 *Atar samai*, « Atar des cieux, » et la comparaison de cette appellation, jointe à quelques autres indices, m'induit à croire que le dieu yamanite אֱלֹהֵי, révélé par les inscriptions, n'est autre qu'une forme de עֲתָתָר.

En vertu de ces remarques, la triade sabéenne de עֲתָתָר, הוּבֵשׁ et אֱלֹהֵקָה m'apparaît identique à la triade suprême et nationale de Palmyre, composée de 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵, 𐎶𐎵𐎶𐎵 et 𐎶𐎵𐎶𐎵, c'est à dire du Dieu du ciel, du Soleil et de la Lune (De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 64). Une précieuse tessère de terre-cuite représente les trois dieux de Palmyre (De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Palmyre, n° 126 a), tous trois vêtus de même, du costume militaire romain, mais se distinguant l'un de l'autre par les attributs de leur tête : 𐎶𐎵𐎶𐎵 par les rayons solaires, 𐎶𐎵𐎶𐎵 par le croissant lunaire, et 𐎶𐎵𐎶𐎵, représenté au

centre, à la place d'honneur, par le calathus que le grand dieu d'Héliopolis de Syrie portait aussi sur la tête et dont Macrobe (Saturn. I, 17) dit: monstrat aetheris summam, unde solis creditur esse substantia. Mais il semble que pour les Palmyréniens כדלשכר, quand il se localisait dans un corps céleste déterminé, était plutôt en rapport avec la planète Jupiter, qu'ils appelaient par le nom divin de כד (De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 81 et 85), car une autre forme de terre-cuite remplace les images des dieux de la triade par l'astre rayonnant du soleil, le croissant lunaire et le signe de la planète Jupiter (De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Palmyre, n° 134). Aussi כדלשכר est-il traduit en grec par Zeüs dans l'inscription de Fayibeh (A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 615), et le monument palmyrénien découvert il y a quelques années à Rome près de la Porta Portuensis (danci, Bullet. de l'Inst. Arch. mars 1860; A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XV, p. 619; t. XVIII, p. 105; De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 64) semble indiquer une autre forme de la triade sous les noms de כד, כדל, כדלכד (voy. De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Palmyre, n° 15) et כדלכד. Les Palmyréniens attribuaient donc le rôle de régulateur des mouvements sidéraux à la planète Jupiter, tandis que les Sabéens le réservaient à la planète Vénus, et les Chaldéo-Assyriens à la planète Mercure, personnifiée dans le dieu Nabu (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béruse, p. 115 et suiv.); mais c'est précisément dans ces détails que les différences entre les religions de la même famille se montrent le plus de localité à localité, tandis que les conceptions fondamentales restent les mêmes.

La triade que nous venons de constater, avec des noms différents et quelques bien légères variantes, à Palmyre et dans le Yémen, existe aussi dans la religion de Babylone et de l'Assyrie, et y a très probablement son premier type. C'est la deuxième triade de la hiérarchie divine chaldéo-assyrienne, celle des dieux de l'univers organisé, composée de Sin, Samaš et Bin, la lune, le soleil et le ciel étoilé (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béruse, p. 71 et 93-104). Les éléments en restent exactement les mêmes sur les bords de l'Euphrate et du Tigre, dans le désert de Syrie et à l'extrémité méridionale de l'Arabie; mais chez les Chaldéo-Assyriens la primauté appartient au dieu lunaire, et celui du ciel ne se localise pas dans un astre déterminé; chez les Palmyréniens et

99

les Sabéens, au contraire, c'est le dieu aranique qui reçoit le premier rang, et, tout en nous la notion s'attache particulièrement à la planète Jupiter, tout en restant encore assez générale, tandis que pour les autres il est décidément le dieu de la planète Vénus.

Il me reste à m'occuper d'un dernier nom mythologique qui se rencontre en dans les inscriptions de Fresnel, ni dans les tables de Amran, mais que vous avez trouvé dans les textes inédits copiés par vous, et que vous avez signalé dans un travail spécial, inséré aux Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions, pour 1871. « Je crois reconnaître, dites vous, dans l'Alilat d'Hérodote l'expression X1A1A qui se présente d'innombrables fois dans les inscriptions du Nadi-Saba, où l'on entend parler des Alilat de plusieurs villes et même de différentes régions célestes et terrestres. Sur la signification de ce terme, il ne peut subsister le moindre doute. Il est prouvé par le concours de tous les textes que X1A1A doit être considéré comme la forme plurielle d'une reduplication du mot 1A = LA, « dieu, » mot étranger à la langue arabe, mais très commun en sabéen, en hébreu et en phénicien. Cette forme redoublée, dont l'orthographe sabéenne révèle l'origine d'une manière si lucide, dissipe en même temps toute l'obscurité qui planait jusqu'à présent sur l'origine de l'expression hébraïque אֱלִילִים, « dieux étrangers, démons, » que notre X1A1A couvre parfaitement. »

Permettez-moi ici quelques observations.

Bien que les formes en פלפל, très fréquentes en arabe, paraissent assez rares en himyarite, je n'hésite pas à reconnaître avec vous dans אֱלִילִים le pluriel d'un mot tiré par reduplication de la racine LA, puisque l'orthographe sabéenne ne connaît pas d'aleph de prolongation. Mais il m'est impossible d'admettre le rapprochement entre אֱלִילִים et le mot אֱלִילִים appliqué aux idoles dans un certain nombre de passages bibliques (Deut. XIX, 16; XXVI, 1; Is. II, 8 et 18; X, 10; XIX, 3; Ezech. XXX, 13; Habac. II, 18; Psalm. XCVII, 7). Je crois que sur ce dernier mot l'opinion soutenue jusqu'à ce jour par les rabbins et par les commentateurs modernes est la bonne. C'est une expression métaphorique dont le sens et l'intention sont expliqués par cette phrase du psalmiste : כָּל-אֱלֹהֵי הָעַמִּים אֱלִילִים, « tous les dieux des nations sont des choses vaines » (Psalm. XCVI, 5). Le mot אֱלִיל, qui se rattache à une racine ללל, est employé plusieurs fois dans la Bible, et d'une manière certaine, avec l'acception

primitive et simple de « chose vaine, nulle » (Job, XIII, 4; Zachar. XI, 17), d'ailleurs il se retrouve en syriaque sous la forme  $\text{ܠܠܝܬܐ}$ , *debilis, humilis*, d'où  $\text{ܠܠܝܬܐ}$  *humilitas*. Le terme  $\text{לִלְיִת}$  s'applique aux idoles dans les livres hébraïques exactement de la même manière que l'expression  $\text{לִלְיִת}$  (Deuteron. XXXII, 21; 1 Reg. XVI, 13; XVII, 26; Jer. XIV, 22; Psalm. XXXI, 7), qui a aussi le sens de « choses vaines », et dans laquelle on ne pourrait voir un terme ayant désigné des divinités chez aucun peuple.

S'il fallait chercher dans les autres langues sémitiques des dérivés de la racine  $\text{לל}$  formés d'une manière analogue à l'hébraïque  $\text{לל}$ , je rapprocherais plutôt quelques mots dont le sens provient de l'acception origininaire de la racine, « être fort, puissant ». Tel est l'assyrien  $\text{ܠܠܝܬܐ}$  *allu*, « fort, puissant » (Monolithe d'Assur-nasir-pal à Nimroud, col. 4, l. 6: *W. A. I. i, 17*). Tel est aussi le mot  $\text{לל}$ , employé pour dire « le fils aîné » dans la version samaritaine de la Bible au chapitre XXVI de la Genèse; mot qui est à assimiler à l'assyrien  $\text{ܠܠܝܬܐ}$  *allallu*, « l'aîné, l'aîné » (Stèle de Sami-Bin III, col. 4, l. 7: *W. A. I. i, 29*).

Quoiqu'il en soit de ces derniers rapprochements, que je soumets à vos lumières, le sens attaché au mot  $\text{לל}$  et à son pluriel  $\text{ללל}$  ne peut pas, en gros, faire plus de doute que son étymologie. Cependant je crois qu'une certaine nuance de signification doit distinguer  $\text{לל}$  de  $\text{לל}$ , qui est le mot propre pour dire « dieu » dans la langue des Sabéens ( $\text{לל}$ , je l'ai déjà dit, ne s'y emploie pas en effet comme un substantif, mais comme le nom d'un dieu déterminé). Vous ne paraîtriez pas vous être occupé de chercher cette nuance, et il est impossible pour les autres de rien dire de positif à ce sujet, tant qu'on n'aura pas entre les mains les éléments d'information que fournira la publication de vos copies. Cependant, autant que je crois discerner dans l'état actuel, l'expression  $\text{לל}$ , d'après ce que vous dites vous-même de son rôle dans les textes, me paraît s'appliquer à une classe particulière d'êtres mythologiques, à des personnages d'un ordre inférieur et d'un caractère essentiellement local, qui auraient été par conséquent analogues aux *Saispores* des Grecs et aux *genii* des Romains. Aussi je traduirais la formule de l'inscription dédicatoire d'un temple du pays des Minéens que vous avez vous-même, il y a quelques jours, communiquée à la Société de linguistique,  $\text{עֲתָתָר שֶׁרָקַן וְכָל אֱלֹהֵי אֲשַׁעֲבָא}$ , « à At'tor du bourni (*ἑωσφόρος*) et à tous les Génies des tribus » (car j'ai essayé plus haut de préciser ce sens du mot  $\text{אֲשַׁעֲבָא}$ ), plutôt que, comme vous le faites, « à

« Et toi l'oriental et à tous les dieux des peuples »<sup>(1)</sup>

Dans tous les cas, et en laissant cette question réservée pour un peu plus tard, où je ne saurais me trouver d'accord avec vous, c'est quand vous cherchez à assimiler cette expression collective מלכא עם avec le nom 'Alidàl, qu' Hérodote (III, 3) donne formellement comme celui d'une déesse.

Le passage d' Hérodote sur la religion des Arabes ne peut pas être regardé comme se rapportant à l'Arabie Méridionale, au Yémen, puisque le père de l'histoire parle en cet endroit des Arabes avec lesquels Cambyse traite pour assurer le passage au travers du désert à son armée marchant sur l'Égypte. Du reste, dans son énumération des peuples de l'empire perse, divisé par Darius en satrapies, Hérodote distingue deux populations différentes dans la vaste étendue de l'Arabie : les 'Ara'bi (III, 99), amis du Grand Roi mais non sujets, qui lui envoient chaque année mille talents d'encens à titre de présent, non de tribut ; ce sont certainement les Yamanites, sur lesquels l'écrivain d'Halicarnasse ne paraît pas avoir possédé d'autres notions, car le nom de Sabéens ne se rencontre nulle part sous sa plume ; puis les 'Ara'bi's, qui habitent le désert auprès de la Syrie et de l'Égypte, très imparfaitement soumis au roi de Perse (III, 98), mais reconnaissant cependant son autorité dans une certaine mesure et lui fournissant des soldats auxiliaires (VII, 69), au reste exempts de tribut (III, 91). Toutes les fois qu' Hérodote emploie le mot 'Ara'bi's il n'a certainement pas en vue d'autres Arabes que ceux-là, et les tribus auxquelles se rapportent ses indications ne peuvent pas être cherchées au-delà du Hadjâz<sup>(2)</sup>.

(1) Dans cette inscription, מלכא עם שרץ est mis en opposition avec עתה רבבבב, nommé évidemment d'après une localité du pays des Minéens. C'est un nouvel indice à joindre à ceux que j'ai signalés plus haut comme révélant l'existence d'un double עתה. Les deux faces du dieu correspondaient aux deux apparitions de la planète Vénus, le soir et le matin, ἑσπερίος et ἑσπέρης.

(2) La raison que vous invoquez principalement, qu' Hérodote fait de Ourtal un Dionysos et qu'un pareil dieu n'a pu exister que dans le Yémen, où la vigne est très répandue tandis qu'elle est rare dans le Hadjâz et dans l'Arabie Pétrée, cette raison ne me paraît pas décisive. Nous trouvons, en effet, en très grand honneur, et dans une partie du Hadjâz et surtout dans

Dès lors, quand nous rencontrons dans ce pays une déesse très importante par l'étendue de son culte et dont le nom correspond parfaitement à la transcription 'Adidâ', puis qu'il est  $\text{اللات}$ , contracté pour  $\text{اللات}$ , déesse qui est comme celle dont parle Hérodote une Aphrodite Uramie, une divinité de la planète Vénus, comment hésiter à la reconnaître dans le passage du père de l'histoire? Cette opinion, déjà soutenue par, Osiander et par M. de Vogüé, me paraît bien préférable à la supposition d'une erreur d'Hérodote, qui aurait pris la désignation collective « les dieux, » pour l'appellation d'une déesse particulière.

Il est vrai que jusqu'à présent nous ne trouvons ni dans les inscriptions nabatéennes ni dans les auteurs arabes le  $\text{Oipolâ}$ ; assimilé à Dionysus, dont Hérodote fait le paradis d'Adidâ. Mais de futures découvertes permettront sans doute de combler cette lacune et nous restitueront la forme originale du nom de ce dieu. En attendant, je me permets de n'accepter ni l'explication de  $\text{Oipolâ}$  par  $\text{الله تعالى}$ , proposée par Pococke et par Gesenius, ni la nôtre, qui regarde ce mot comme une transcription altérée du  $\text{דגדג}$  sébéen. Ni l'une ni l'autre ne me satisfont, et comme je ne pourrais proposer qu'une conjecture à la place de ces conjectures, je préfère m'abstenir.

D'Arabie Pétrée un autre dieu, celui que les auteurs classiques appellent Dūsariēs, que les Grecs ont également rapproché de Dionysus et qui justifie doublement ce rapprochement, comme dieu solaire et comme dieu de la vigne. « Des auteurs grecs, dit M. Waddington (*Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, p. 479), assimilaient Dūsariēs à Dionysus:  $\text{Δουσαριην}$  ou  $\text{Διόνυσον}$  ou  $\text{Ναβαταίων Διονυσίου}$  (Hesych. s. b. o.). leur dire est confirmé par les médailles de Bosra, où à côté du mot *Dasaria* on voit la représentation d'un pampre. Je puis ajouter que dans les temples nombreux, dont on voit encore les ruines dans le Haourân, on ne rencontre guère d'autre ornement architectural que des pampres. » Or nous avons au plus haut que le nom de ce dieu, écrit en nabatéen  $\text{דגדג}$  et en arabe  $\text{دو الشجر}$ , rattache le berceau de son culte à la montagne de  $\text{دو الشجر}$ , la plus haute montagne du Hedjaz (cf. Steph. Byz.  $\text{Δουσαριην}$ ,  $\text{εὐκρίδος καὶ παρυφῇ ἐψήλοταλῇ ἐν Ἀραβίᾳ}$ ), dont le Marâsid vante la richesse en raisins et en cannes à sucre (voy. Pococke, *Spec. hist. Arab.* p. 109).



Ni les inscriptions jusqu'à présent connues, ni les récits des auteurs arabes ne nous fournissent de détails bien précis et bien étendus sur les cérémonies du culte chez les anciens habitants du Yémen.

Nous voyons seulement dans les textes épigraphiques que les dieux étaient adorés dans des temples,  $\text{בְּיָד}$ , élevés par la piété des souverains ou des particuliers et enveloppés d'une enceinte sacrée,  $\text{מִחָרָם}$  ou  $\text{מִחָרֶם}$  (pour ce dernier mot, voy. Fresnel, n° 53. — Quatrième table de Auran : pl. IV, n° 5 de la publication anglaise; pl. III du mémoire d'Oliander. — Vingt-neuvième table de Auran : pl. V, n° 6 de la publication anglaise; pl. XXVI d'Oliander), qui recevait quelquefois un nom particulier, comme nous le voyons dans le n° 53 de Fresnel, où se trouve l'appellation d'une enceinte sacrée ou temenos, située dans Mariab même :  $\text{אֶלְמַקְהָ בְּעֵלִים} \dots$   $\text{מִחָרָם בְּרָאן}$  « ..... à Il. magah, seigneur de Baran, il a construit le temenos de Baran. » Je trouve aussi une fois le mot  $\text{מִחָרָם}$  désignant un édifice que l'on consacre au dieu Il. magah (Quatrième table de Auran : pl. IV, n° 5 de la publication anglaise; pl. III d'Oliander); peut-être est-ce simplement une maison dont on donne la propriété au temple.

Chacun des sanctuaires était dédié spécialement à un personnage divin, mais il y était entouré de toute une troupe de dieux sythrones. Le plus souvent la divinité du temple était figurée par une statue,  $\text{מִיְדֹלָה}$  (Inscription de Mareb au Musée Britannique : pl. XVII, n° 34 de la publication anglaise; pl. XXX d'Oliander. — Inscription d'Abian : Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions, 1867, p. 242) ou  $\text{מִיְדֹלָה}$  (Inscription de Mareb au Musée Britannique : pl. XVII, n° 36 de la publication anglaise; pl. XXXI du mémoire d'Oliander). Nous n'avons aucun indice positif de l'adoration des dieux dans certains cas sous la figure d'une simple pierre, mais il est probable que cet usage, si général dans tout le reste de l'Arabie, existait également dans le Yémen. En revanche, nous savons de source certaine que dans quelques localités de cette contrée, au lieu d'idoles, on honorait les divinités dans des arbres sacrés, regardés comme leur image et comme leur servant de résidence. Tel était le fameux palmier que les habitants de Madjran adoraient jusqu'à leur conversion au christianisme (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 125).

Le culte des arbres se retrouve à l'origine de toutes les religions (voy. Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. I, p. 165) et partout il a laissé des traces

jusqu'à une époque très tardive. Nous le trouvons dans les Védas (Rig-Véda, traduction anglaise, t. III, p. 113; t. IV, p. 281). M. Boetticher a consacré un ouvrage spécial à l'étudier chez les Grecs et chez les Romains (Der Baumkultus der Hellenen, Berlin, 1856). J'en ai signalé les vestiges en Chaldée et en Assyrie (Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 323-332). Les Patriarches avaient emprunté aux peuples au milieu desquels ils vivaient l'idée de l'arbre consacré qui sert de tige à la divinité descendant sur la terre, comme ils leur avaient emprunté aussi la doctrine de la pierre sacrée (voy. le résumé de toutes les indications relatives à ces deux ordres de faits dans la Bible et à leur liaison, dans le livre de M. Dörff, Die Israeliten zu Mekka, p. 26-32), mais il est évident qu'ils en avaient épuré la notion de manière à la rattacher à leur croyance monothéiste. Au temps des rois, les Israélites infidèles rendaient à certains arbres un culte tout à fait idolâtrique (Jerem. II, 27). Pour ce qui est de la Phénicie et de Carthage, il me suffira de vous renvoyer au livre de Movers (Die Phoenizier, t. I, p. 582 et suiv.). Si nous tournons maintenant les yeux vers la Nabatéenne, le culte des arbres nous y sera indiqué par le nom propre שמורת אלבעלי, « l'arbre sacré de Bel » (A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIV, p. 432). Enfin dans l'Arabie les exemples en sont très multipliés, et le plus fameux est l'arbre sous la forme duquel on adorait la déesse العزى sur le territoire de la tribu de Ghatafan (Beauchamp, Spec. hist. Arab. p. 92; Asiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 485 et suiv.).

J'ai montré par le témoignage des monuments que le palmier était dans une partie de la Chaldée l'arbre de vie, l'arbre sacré par excellence (Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 330 et suiv.). Il en était de même dans beaucoup de localités de l'Arabie; c'était l'arbre auquel le plus souvent on adressait un culte (voy. Asiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 481). Les Coreyschites adoraient la déesse اللات dans le dattier ذات انوات (Asiander, loc. cit.) et dans un autre palmier qui existait à la Meque même jusqu'au temps de Mahomet (Arzragi, p. 82; voy. Dörff, Die Israeliten zu Mekka, p. 19). Le principal sanctuaire païen de la presqu'île du Sinaï, à Édesse, théâtre d'un grand pèlerinage, était environné d'un magnifique bois de palmiers, auquel se rapporte le nom même de Ποσειδών, donné par les Grecs à cette localité (Agatharchid. ap. C. Müller, Geogr. graec. min. t. I, p. 176 et 178;

Strab. XVI, p. 777; *Monnes ap. C. Müller, Fragm. historic. grec. t. IV, p. 179, voy. Rattas, Erdkunde, Asien, t. XII, p. 773; Fresnel, Journal asiatique, janvier-février 1871, p. 81 et suiv.*). La Kâabak était également entourée à l'origine d'un bois sacré de palmiers jusqu'au temps de Qoway, qui l'abattit pour fonder la ville de la Mecque et eut beaucoup de peine à y décider les Qoreyschites (Caussin de Perceval, *Histoire des Arabes*, t. I, p. 236). Vous voyez que le culte du palmier de Hadjrân, loin d'être isolé, avait de nombreux analogues dans les autres parties de l'Arabie.

Dans les enceintes sacrées du Yémen, sur des autels à ce destinés,  $\square\text{חב}\bar{\text{ר}}$ , on offrait des sacrifices sanglants,  $\square\text{חב}\bar{\text{ר}}$  (Quatrième table de Amran : pl. IV, n° 5 de la publication anglaise; pl. III du mémoire d'Oliander), composés sans doute de bœufs, de moutons ou de chameaux. Dans les temples, où la divinité avait son trône,  $\square\text{פ}\bar{\text{ר}}$  (Seizième table de Amran : pl. XII, n° 20 de la publication anglaise; pl. XV d'Oliander), on dédiait des ex-voto de diverses natures,  $\text{לשילצן}$  (Table à libations d'Abim au Musée Britannique : pl. XVI, n° 29 de la publication anglaise; pl. XXX du mémoire d'Oliander), inscription commémorative du vœu,  $\text{לשילצן}$  (c'est le mot employé sur toutes les tables de Amran), statues,  $\text{לשילצן}$  ou  $\text{לשילצן}$ , tables à libations, vases précieux, basses d'or,  $\text{לשילצן}$  (Première table de Amran : pl. III, n° 4 de la publication anglaise; pl. I d'Oliander), lingots,  $\square\text{חב}\bar{\text{ר}}$ , d'or et d'argent ou espèces monétaires,  $\text{לשילצן}$  Les sanctuaires possédaient aussi des terres, des troupeaux et des esclaves, donnés au dieu par les dévots. Enfin, c'était un usage habituel, et dont les inscriptions nous fournissent beaucoup

(1) Je saisis l'occasion qui se présente ici de faire une addition importante à ce que j'ai dit plus haut du mot  $\text{לשילצן}$  et de produire le seul passage littéraire qui se rapporte à la monnaie royale des Himyarites. Il a échappé jusqu'à présent à l'attention de tous les numismatistes, et je viens de le découvrir dans les Actes grecs et très authentiques (Traduits sans doute du syriaque) des martyrs de Hadjrân, publiés récemment par les Bollandistes: *Acta Sanctorum Octobris*, t. X, p. 723.

L'auteur raconte que le roi himyarite Dhou-Nou'as (qu'il appelle Douva'ar) ayant assiégé quelque temps inutilement la ville de Hadjrân, lui proposa les termes suivants de capitulation: « Je ne ferai de mal à personne de la ville et je ne forcerai personne à blasphémer contre le culte qu'ils professent, mais vous deviendrez seulement mes sujets

d'exemples, entre autres les nos 55 et 56 de Fresnel, que celui de se consacrer volontairement, soi-même, sa famille et ses biens, au service de telle ou telle divinité. C'est ainsi que les auteurs musulmans racontent (voy. Caussin de Perceval, *Histoire des Arabes*, t. I, p. 113) que les habitants du pays de Khaulân vouaient au dieu  $\text{Jl}$ , le  $\square$  des inscriptions, une portion de leurs champs et de leurs troupeaux, consacrant une autre partie au dieu suprême,  $\text{Jl}$   $\text{الله}$ , c'est à dire au  $\text{الله}$  des septes épigraphiques.

Un usage qui jouait un grand rôle dans tous les cultes prophétiques était celui des grands pélerinages annuels ou à plus longs intervalles vers certains sanctuaires particulièrement vénéralés, où se célébrait une fête accompagnée d'une foire de plusieurs jours (voy. Movers, *Die Phoenizier*, t. II, 3<sup>e</sup> part.

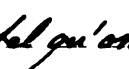
« et vous ouvrirez la ville, » (ajoutant) qu'il entretrait uniquement pour voir la ville et qu'on lui paierait le tribut qui lui était dû pour cette seule année, la capitation annuelle et accoutumée d'une *holcas* par tête sur les habitants de la ville. » Puis le rédacteur des Actes remarque : « le qu'on appelle *holcas* est une monnaie royale des Himyarites, ayant le poids d'un aureus romain de 12 grains ; de telle façon que le tribut régulier annuel de la ville susdite de Hadram était de 130 talents. Et le talent du pays des Éthiopiens et des Himyarites pèse 13 livres. » Οὐ βλάψω τὴν πόλιν τῆς πόλεως, οὐδὲ ἀναγκάσω βλασφημῆσαι εἰς τὴν σεβομένην ἐπ' αὐτῶν θεοῦ, ἀλλὰ μόνον ὑποσπόνδους γενέσθαι ὑμῶν, καὶ ἀποδοῖναι τὴν πόλιν, καὶ εἰσελθεῖν ἰσορίας χάριν τῆς πόλεως, καὶ τοῦ κομίσασθαι αὐτὸν ὅπερ ἐπορεύσθαι αὐτῷ, ἐκείνου καὶ μόνου τοῦ εἶναι, τοῦ ἐξ ἑδους διδομένου ἐπὶ περὶ αὐτοῦ ἐκείνης ψυχῆς οἰκονομίας ἐν τῇ πόλει, ἐπὶ ὀκτάδος μῶν. — Ἐστὶ δὲ αὕτη ἡ λεγόμενη ὀκτὰς μονῆτα βασιλικὴ Ὀμυρική, καθ' ἣν ἔχουσα χρυσίου Πωρταίου, κερατῶν δεκαδύο ὡς συνάγεσθαι ἑκαταεὶον πανόνα ἐκ τῆς προλεχθείσης πόλεως Νέγρας, χρυσίου ἑλάνθη ἑκατὸν τριάκοντα. Ἐστὶ δὲ ὁ ἑλάνθη ἐν τῇ τῶν Αἰθιοπῶν χώρα καὶ Ὀμυρική, λεγὼν δεκατῶν.

Le mot ὀκτὰς, qui est donné dans ce texte et dans les fragments de la version latine de Théophraste comme le nom de la monnaie, n'est pas grec. Je ne crois pas qu'on puisse hésiter à y voir une transcription hellénisée de l'himyaritique 771. Ainsi se confirme le sens que j'ai attribué à ce terme.

p. 135-147). Les pays arabiques avaient ainsi les fameux pèlerinages de Harrân et de Barmyke, la Phénicie celui du temple de Melqarth à Tyre. Mais de toutes les contrées de l'Asie antérieure, celle où cette coutume religieuse avait pris les plus grands développements était l'Arabie. M. Tuck (*Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. III, p. 138 et suiv.) a étudié ceux de la péninsule du Sinai, dont les plus importants étaient au Ouadi-Fasin, au mont Serbâl, et à Tôr, l'antique Tôverân; ces derniers sont plusieurs fois mentionnés par les écrivains grecs. Diodore de Sicile (III, 43) raconte comment les Taperdavîs, ou habitants du Ouadi-Gharandel (voy. Ritter, *Erldkunde, Asien*, t. XIV, p. 87 et 142), détraisaient les Macavîtes, ou habitants du Ouadi-Marra (voy. C. Müller, *Geogr. gran. min.* t. I, p. 177), en massacrant d'abord le petit nombre d'individus restés chez eux tandis que la majeure partie de la tribu se rendait au pèlerinage quinquennal de Phœnicion, puis en attaquant dans une embuscade ceux qui revenaient de la fête. C'est ainsi en profitant d'un de ces pèlerinages solennels qu'en 312 av. J. C. Antiochus, général d'Antigone, s'empara par surprise de la ville de Pétra, dépeuplée de ses habitants pour la cérémonie (*Diod. Sic.* XIX, 93).

Diodore (III, 44), toujours d'après Agatharchide, place auprès de l'entrée du golfe Elamitique, sur le continent, dans le pays des Parthopurîs que Fresnel (*Journal asiatique*, janvier-février 1871, p. 60 et suiv.; voy. Ritter, *Erldkunde, Asien*, t. XIII, p. 312) assimile très ingénieusement aux Benon-Djodhâm (voy. Caussin de Peraval, *Histoire des Arabes*, t. I, p. 369; t. II, p. 10 et 232; t. III, p. 157-159), à un temple très-saint, objet de la vénération de tous les Arabes, et le nom d'Agatharchide i'Tavlas, ἱεροῦ ἑνὸς τῶν τῶν Ἀράβων περὶ Μολχοῦ. Plusieurs savants, parmi lesquels Caussin de Peraval, ont rapporté le passage à la Kaïbah de la Mecque, qui n'était très probablement pas encore bâtie au temps d'Agatharchide. Mais le rapprochement est impossible, puisqu'il s'agit d'une localité, qui d'après les indications géographiques très précises du texte était certainement à 160 lieues au moins plus au nord que la Mecque, située dans le territoire des Sébas de l'auteur alexandrin. Agatharchide parlait donc d'un lieu de pèlerinage particulier, que supplanta plus tard la vogue de dévotion attachée à la Kaïbah, tellement qu'aucun auteur musulman n'en mentionne même le souvenir. On pourrait conjecturer qu'il se trouvait à Aynounah, l'Œry de Ptolémée (VI, 7, 2), où se voit encore un de ces bois de palmiers dans lesquels, comme je viens de le remarquer, les anciens Arabes aimaient à placer leurs temples.

Il y avait, du reste, des pèlerinages attachés à presque tous les sanctuaires païens du Hadjâz (Caussin de Perceval, t. I, p. 270), et je n'ai pas besoin de vous rappeler ce qu'était déjà le hadj de la Mecque plusieurs siècles avant Mahomet. Chez les Sabéens du Yémen l'habitude était la même.

Un très grand nombre de pèlerins de cette région, dans les siècles qui précéderont l'islamisme, se rendaient chaque année à la Mecque. Ainsi, vers 272 de l'ère chrétienne (Harnag, p. 130 et suiv. de la traduction de Gottwaldt), les princes himyarites que les auteurs arabes appellent « les Quatre rois » cherchèrent-ils à enlever la « pierre noire » de la Mecque pour la transporter dans une Kaâbah nouvelle, construite dans leur pays, et y fixer le pèlerinage (Norwayr ap. Schultens, *Hist. imp. ost. Ind.* p. 62; De Sacy, *Man. de l'Arab. des Indes* t. XLVIII, p. 526; Caussin de Perceval, *Histoire des Arabes*, t. I, p. 106). Les écrivains classiques signalent l'influence des Arabes du Yémen à la fête annuelle de Bamyce (Lucien. *De dea Syr.* 10, 13 et 32; Procop. *Gaz.* ap. Villoison. *Anecd.* t. II, p. 41). Dans leur pays même, il y avait des centres importants de pèlerinages. L'inscription n° 56 de Fournel, copiée dans les ruines du temple de Il-magah à Mareb et dont j'ai essayé plus haut de donner une traduction, contient une allusion formelle à des pèlerinages faits à ce temple. Il ressort aussi de la lecture de plusieurs des tables de bronze de Amran, en particulier de la vingtième (pl. XIV, n° 2) de la publication anglaise, pl. XIX du mémoire d'Oliant qu'il y avait également à Amran un pèlerinage considérable en l'honneur du même dieu Il-magah. Enfin le concours de pèlerins venus souvent de très loin au temple de Labâla en l'honneur du dieu  qj était tel qu'on avait surnommé ce sanctuaire la Kaâbah du Yémen (Pococke, *Spec. hist. Arab.* p. 106; Caussin de Perceval, t. I, p. 110).

Je m'arrête ici, après avoir trop longtemps abusé de votre patience. J'ai essayé de résumer dans ce travail les principaux résultats auxquels m'avait conduit l'étude des inscriptions himyaritiques jusqu'à présent connues. Que la riche moisson de votre voyage aura en le jour, il y aura sans doute, par ces documents nouveaux, une partie de mes conclusions qui se trouvera renversée ou sérieusement modifiée. Mais j'ai cependant la confiance qu'un certain nombre de faits resteront acquis et recevront de nouvelles confirmations. C'est pour cela que j'ai attaché quelque importance à prendre date et à constater le point où j'en suis parvenu.

109

dans une semblable étude en suivant la voie si remarquablement ouverte par  
Diander.

Il me reste en finissant à m'excuser auprès de vous et auprès  
du lecteur d'avoir introduit à travail dans une série de lettres apocryphes. Et  
comme un sujet en entraîne un autre, ma lettre suivante traitera encore d'une  
question relative aux antiquités de l'Arabie antéislamique. Aussi ai-je introduit  
à partir de ce volume dans mon titre une modification qui me permettra de telles  
digressions.

Veuillez agréer, Monsieur, etc.





---

**CINQUIÈME LETTRE**

---

**SUR LE CULTE PAYEN  
DE LA KÂABAH  
ANTÉRIEUREMENT à L'ISLAMISME.**

---



---

**A M. ADRIEN DE LONGPÉRIER**

Membre de l'Institut.

---



Paris, 15 février 1872.

Cher Monsieur,

Depuis mon enfance j'ai été habitué à professer pour vous le plus affectueux respect. Vous avez été un des amis de mon père, un compagnon et un émule de ses travaux scientifiques, et après trente ans d'amitié pour le père vous avez bien voulu reporter sur le fils quelque chose des sentiments que vous aviez pour lui. Dans mes études j'ai toujours trouvé de votre part l'appui le plus bienveillant, l'intérêt le plus sincère, les meilleurs et les plus fructueux conseils. Votre nom est attaché pour moi à toutes les circonstances solennelles de mon existence. C'est sous vos auspices qu'il y a trente-cinq ans je suis entré dans la vie, car vous êtes un de ceux qui m'ont porté à la mairie pour me faire inscrire comme citoyen. C'est encore vous qui m'avez pris sous votre protection dans une circonstance récente, quand je me suis présenté pour la première fois à l'Académie des Inscriptions, et qui avez consenti à exposer mes titres avec une bienveillance dont je demeurerai éternellement reconnaissant. Aussi n'est-il personne envers qui je me trouve lié davantage par des sentiments de gratitude et d'affection. Il est donc naturel que je vous dédie un de mes modestes Essais d'archéologie orientale comme une bien faible marque de ces sentiments et comme un hommage dans lequel je proclame bien haut tout ce que je vous dois.

Le travail que je vous adresse a pour objet une des questions les plus intéressantes que puisse présenter l'étude des antiquités de l'Arabie antéislamique. C'est une recherche de la véritable nature de la religion païenne de la Kaabah.

Il est sans doute bien hardi de ma part d'aborder un pareil sujet en étant un aussi pauvre arabisant que je le suis, lorsque plus d'un parmi les maîtres de la science a dû laisser la question imparfaitement éclaircie. Mais je me hâte de reconnaître que je n'ai eu la prétention d'apporter aucun

nouveau document emprunté aux sources arabes et que tous ce rapport je me suis borné à me servir de ce qu'avaient établi des érudits devant la compétence desquels je m'incline. Si mon travail peut avoir quelque valeur, si vous ne le trouvez pas trop indigne de votre attention, tout ce qu'il peut avoir d'originalité consiste dans un emploi nouveau des documents déjà connus et surtout dans une mise en oeuvre des renseignements fournis par les écrivains non-arabes, par les polémistes de l'Eglise chrétienne d'Orient. On a trop négligé, suivant moi, dans les recherches des érudits modernes ce que disent ces écrivains, qui ont pourtant conservé de précieuses traditions et qui ont pu dire beaucoup de choses sans volontairement sous silence par les musulmans, n'étant pas enchaînés comme ceux-ci par un respect superstitieux pour les paroles de Mahomet.

En effet, quoiqu'on ait dit le Prophète, copié par tous ses sectateurs, qui n'osent pas se mettre en contradiction avec ses paroles, rien ne me paraît plus faux historiquement que son système d'après lequel le temple de la Mecque aurait été primitivement le sanctuaire du culte monothéiste d'Abraham et d'Ismaël, altéré seulement à une époque très tardive par l'invasion de l'idolâtrie. Au contraire, dans tous les faits positifs que nous connaissons sur le culte antéislamique de la Kaabah je ne discerne aucune trace d'un monothéisme, même vague, aucun vestige du culte d'Allah. La Mecque m'apparaît, ainsi que je vais essayer de le démontrer, comme le centre d'une religion essentiellement idolâtrique et s'idéal, et le culte de la Kaabah jusqu'à Mahomet comme un des plus profondément pieux de l'Arabie. C'est donc par un véritable tour de force que le fondateur de l'islamisme est parvenu à concilier avec l'esprit de la religion nouvelle le maintien de la vénération attachée à ce sanctuaire idolâtrique et même à la pierre qui en représentait la principale divinité. Il a dû, pour ne pas trouver un démenti formel de son monothéisme dans ce maintien de rites superstitieux qui y étaient absolument opposés, altérer profondément d'après un système à lui propre, pour les introduire dans son Coran, les traditions antiques relatives à la Kaabah, et on ne parvient à en discerner qu'avec beaucoup de peine, au travers de ses altérations, le sens primitif et la donnée originale. Mais dans tout ce il était sans doute guidé à la fois

par un attachement d'enfance au sanctuaire de ses ancêtres, par l'amour-propre du Coreyschite qui voulait laisser la prééminence au temple de sa tribu et même l'augmenter encore en en faisant le centre terrestre de sa religion, et aussi par un calcul habile qui lui faisait accepter et consacrer des usages religieux qu'il n'eût pas eu la force de détacher. Peut-être aussi avait-il été déjà précédé dans cette voie d'interprétation des traditions et du culte de la Kaabah, tendant à le transformer tout en le conservant, par l'école des hangfes, qui s'efforçait sous l'action des idées juives et chrétiennes de convertir en monothéisme la religion des Arabes, école dont il continuait et développait l'œuvre avec tout le prestige que lui donnait la qualité de prophète qu'il avait s'attribuer et qu'aucun d'eux n'avait eu l'audace impie de revendiquer.

Au premier rang des altérations systématiquement introduites dans tout ce qui se rapportait au culte de la Mecque pour en dissimuler l'origine et le caractère forcément idolâtrique, je suis porté à mettre le nom même de بيت الله donné à la Kaabah. Il me semble une transformation musulmane d'un nom plus ancien qui aurait été بيت الله ou بيت الاله, simple désignation de l'idée de « temple », de « maison divine », indépendamment de toute notion du personnage spécial d'Allah, ou qui peut-être aurait été en rapport avec la pierre sacrée qui y faisait le principal objet du culte. Il est bon en effet de se souvenir ici du nom de Βαιβυδος ou Βαιβυριον que les écrivains grecs disent avoir été donné dans une notable partie de l'Asie aux pierres sacrées (Sanchoniath. p. 30, ed. Orélli; Damasc. ap. Phot. Biblioth. p. 1047, 1052 et 1053; Hesych. et Etymol. Magn. v. Βαιβυδος). Pendant longtemps on n'a signalé la forme sémitique originale de ce nom que dans le passage de la Genèse (XXVIII, 12-19) où Jacob consacre la pierre sur laquelle il eut la vision mystérieuse en appelant le lieu בֵּית אֱלֹהִים. Mais j'ai retrouvé une seconde fois et plus directement cette forme (Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions, 1868, p. 319) sur quelques médailles de Val, roi d'Edesse, contemporain des Antonins (Numismatic Chronicle, t. XVIII, pl. 1, nos 1-3); on y voit d'un côté la tête du roi avec la légende en syriaque ܠܐܠܗܐ « le roi Val », et de l'autre un temple, au fronton décoré d'un arc rayonnant, dans l'intérieur duquel est une pierre posée sur un autel, avec la légende, également en estranghelo, ܠܐܠܗܐ ܠܐܠܗܐ. Dans ces deux exemples le nom

de « demeure du dieu » s'étend de la pierre sacrée elle-même au lieu saint qui la renferme; rien d'étonnant à ce qu'il en fût de même dans le אל עז de la Macque.

En tous cas la fameuse « pierre noire », الحجر الاسود, est certainement, comme tous les érudits l'ont déjà reconnu, le pivot de l'ancien culte idolâtrique de la Kaabah. Son nom traditionnel rappelle tout de suite à l'esprit « les sept pierres noires », سبع حجار, bétyles personnifiant les sept planètes (voy. ce que j'en ai dit dans les Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1868, p. 318-322), qui étaient adorés dans le principal temple de la ville d'Uruk en Chaldée (W. A. I. II, 50, recto, col. 1, l. 20; cf. verso, col. 1, l. 37). Cette couleur noire est, du reste, celle que l'on indique presque toujours pour les bétyles et pour les autres pierres brutes qui étaient dans les temples l'objet d'un culte divin. Elle était en effet la marque de leur origine ignée et sidérale, les pierres sacrées de cette catégorie étant considérées comme des caducés du ciel. Les fragments de la version de Panchoniatton par Philon de Byblos (p. 36, col. Orati) et le texte de Damascius (ap. Phot. Biblioth. p. 1067) le disent formellement, et les travaux de nombreux érudits ont mis ce fait en pleine lumière (Falconnet, Dissertation sur les bétyles, dans les Mém. de l'Acad. des Inscriptions, t. VI; Müntzer, Ueber die von Himmel gefallene Steine, Copenhague, 1805; Dalber, Ueber Meteor. Cultus der Alten, Heidelberg, 1811; Boettiger, Ideen zu Kunstmythologie, t. II, Ch. Lenormant, Nouv. Ann. de l'Inst. Arch. t. 4, p. 240; Nouvelle galerie mythologique, p. 56 et suiv.). Aussi la plupart du temps les bétyles placés dans les temples étaient-ils de véritables aérolithes, dont la chute avait été observée, comme la pierre que Pindare vit tomber et qu'il consacra à la Mère des dieux (Schol. ad Pyth. III, v. 137); comme la fameuse pierre de Pésinunte (Marm. Par. l. 18; Ép. hier. XXIX, 11; Appian. VII, 56; Herodian. I, 11; Ann. Marcell. XXII, 22); comme celle du Zeus Kasios de Séleucie (voy. Ch. Lenormant, Nouvelle galerie mythologique, pl. VIII, n° 13), dieu commun à beaucoup de peuplades de la Syrie et dont le nom, sous sa forme originale révélée par les inscriptions assyriennes et nabatéennes (Do Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Haouran, n° 5; Ép. hier. nabatéens, n° 4), 𐤌𐤍𐤏𐤍, et fournie à une date bien plus ancienne par les textes cunéiformes (Prisme A d'Assur-bani-pal, col. 7, l. 118; W. A. I. III, 23) dans le nom de la ville de Xirata. Qasai, 𐤒𐤏𐤏𐤍 𐤕𐤏𐤏𐤍, au pays d'Edom, 𐤂𐤏𐤏𐤍 Edume — ce qui prouve, remarquons-le en passant que le regrettable docteur U.



deux (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XVIII, p. 631) a eu raison d'identifier 𐤀𐤁𐤐 avec le dieu iduméen 𐤀𐤁𐤐, cité par Josèphe (Ant. Jud. XV, 7, 9)<sup>(1)</sup> — dont le nom 𐤀𐤁𐤐, dis-je, paraît devoir être tiré de la même racine que l'hébreu 𐤀𐤁𐤐, *præcidit, abrupit*, et que le syriaque ܐܒܝܢ, *fragit*, faisant ainsi allusion, qui accompagne et précède de quelques secondes la chute de tout aérolithe. M. Michel de' Roti, dans les Annales de l'Institut de Correspondance Archéologique pour 1867, a établi que l'on regardait aussi comme bétyles et que l'on environnait d'un culte à ce titre les haches de pierre polie remontant aux premiers âges de l'humanité, dont l'origine était dès lors oubliée et que la superstition populaire croyait tombées avec la foudre; c'est à ce genre d'objets que s'applique de la façon la plus caractérisée le passage de Plin (Hist. nat. XXXVII, 9, 51) sur les *betuli*. Enfin on attribuait, par suite des mêmes idées, une origine céleste à certaines pierres consacrées de temps immémorial comme images des

(1) Cette appellation divine 𐤀𐤁𐤐 ou 𐤀𐤁𐤐 entre en composition dans le nom d'un Iduméen qui a laissé sa signature parmi les proscriptions des dévots du sanctuaire d'Apollon à Gyrene (Pacha, Voyage dans la Phœnicie et la Libanaïque, pl. LXIV, Corp. inscr. grec. n° 5149):

ΚΟΣΒΑΡΑΚΟΣ

ΜΑΔΙΧΟΥ

ΙΔΟΥΜΑΙΟΣ

Κοσβάρακος (𐤀𐤁𐤐 𐤀𐤁𐤐) Μαδίχου (𐤀𐤁𐤐 𐤀𐤁𐤐) Ἰδουμαῖος.

L'antique 𐤀𐤁𐤐, le dieu aérolithe, devient, dans les superstitions populaires et poétiques que les Arabes musulmans ont conservées, 𐤀𐤁𐤐 ou 𐤀𐤁𐤐, ange suivant les uns, démon suivant les autres, qui déploie son arc dans le ciel et lance quelquefois ses flèches sur la terre (Kosegarten, Chrestomath. p. 163); car le phénomène météorologique que nous appelons l'arc en ciel est pour les Arabes « l'arc de Qozah », 𐤀𐤁𐤐 𐤀𐤁𐤐. Voy. du reste sur ce personnage fantastique les passages rassemblés par M. Euck, qui a prétendu le retrouver sous la forme 𐤀𐤁𐤐 dans les inscriptions sémitiques, dans un passage où la mention est pour le moins extrêmement douteuse (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. III, p. 200 et suiv.).

Quant au rapprochement proposé par M. de Vogüé (Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 105) entre 𐤀𐤁𐤐 et le dieu arabe 𐤀𐤁𐤐 (Wiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 509), j'ai grand peine à y croire.

dieux, bien qu'elles ne fassent réellement ni des aérolithes, ni des prétendues « pierres de foudre », mais par ce que quelque particularité lumineuse y faisait attacher une notion de nature ignée. Telle était l'émeraude colossale du temple de Melqarth à Eys (Herodot. II, 14), que les fragments de Sanchoniathon (p. 36, ed. Orati) désignent comme un astre tombé du ciel, à ποτὶ τῷ ἀστέρι, et adoré par Astarté.

C'est là un des aspects les plus importants de ce culte des pierres qui joue un si grand rôle dans toutes les religions de l'antiquité et particulièrement dans les religions sémitiques, culte qu'un curieux passage de la « Vie du Prophète » par Ben-Hicham montre avoir été général chez les tribus arabes et rattaché à la dévotion centrale de la Kaabah, tout en en donnant une explication inadmissible (voy. Savary, Vie de Mahomet, p. 172, Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 197).

Parmi les pierres adorées comme divines il faut distinguer trois classes, dont le caractère sacré tenait à des idées différentes, tout en ayant en commun la notion de la résidence de la divinité dans la pierre (sur ce dernier point, voy. A. Darmstadt, Nouv. Ann. de l'Inst. Arch. t. I, p. 233):

1° d'aérolithes, dont je viens de parler.

2° la pierre conique, emblème de la réunion des deux sexes, et qui, par suite, symbolisait tantôt un dieu, comme le Zeus Melichios de Sicione (Strab. de Geo. Sic. 16, cf. Kretzinger, Ideen zur Kunstmythologie, t. II, p. 125) et l'Apollon Agnion d'Alabrie (Pellerin, Médailles de temples et de villes, t. I, pl. XII, n° 1; Gerhard, Griechische Mythologie, t. I, p. 285) dans les pays helléniques, comme en Syrie, suivant toutes les vraisemblances, le 𐤊𐤓 ou 𐤊𐤓𐤕𐤓 du grand temple de Palmyre (voy. De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 85); tantôt une déesse, comme l'Astarté de Paphos (Tacit. Hist. II, 3, Philostrat. Vit. Apollon. Eys. III, 59, Maxim. Tyr. Dissert. VIII, 8, Serv. ad Virgil. Ecclid. I, v. 270; voy. Münter, Der Tempel der Himmelschen Götter zu Paphos, Copenhague, 1824, in-8°; Guignaut, Le Vénus de Paphos et son temple, à la fin du tome IV de la traduction de Tacite par Buonafant; et ma Monographie de la Vie Sacrée Elusinienne, t. I, p. 360-362), celle de Golgos (Colonna, Cecaldi, Revue archéologique, nouv. sér. t. XXII, p. 367 et 368), celle d'Alia Capitolina (Lajard, Recherches sur le culte de Vénus, pl. XV, n° 9), la Tanith de Carthage (Goswius, Monumenta phoenicia, pl. XXIII et XXIV; Hamaker, Diatribe

philologica-critica monumentorum aliquot puniicorum nuper in Africa reperorum  
interpretationem exhibens, pl. I, n° 1-6), la déesse à laquelle était consacrée la  
 Giganteja du Gozzo (de Marmora, Nouv. Ann. de l'Inst. Arch. t. I, p. 10 et suiv.;  
Mon. inéd. de la sect. franc. de l'Inst. Arch. pl. II, v, v' et v''), et même l'Aphrodite,  
 évidemment d'origine phénicienne, de quelques localités de la Grèce (Dodwell,  
Tour in Greece, t. 2, p. 34 et suiv.; et ma dissertation sur La légende de Cadmus et  
les établissements phéniciens en Grèce, p. 48 et 51). des simulacres coniques que je  
 crains de rappeler étaient façonnés de main d'homme; mais il arrivait aussi que  
 la même forme, plus ou moins exacte, était naturellement celle d'aérolithes, dont  
 le caractère symbolique et sacré se trouvait par là double (voy. De Vogüé, Syrie  
centrale, Inscriptions sémitiques, p. 104). Tel était le cas du Zeus Kasios de Séleucie  
 (Mionnet, Descr. de méd. ant., Séleucie et Piérie, n° 891 et suiv.), des pierres noires  
 dites divines, lapides qui divi dicuntur, adorées à Laodicee de Syrie (Amproid.  
Heliogabal. γ), et de celle d'Emèse, appelée Elagabalus, 𐤀𐤋𐤁𐤏𐤁𐤏𐤁𐤏𐤁𐤏 (Herodian. V,  
 3, 10; Plin. Hist. nat. XXXVI, 8; Cohen, Monnaies des empereurs romains, t. III,  
Elagabale, n° 116-119, 126-129, 135). Le culte de la pierre conique était étroitement  
 lié au culte du dieu-montagne, très développé en Syrie; la pierre était comme  
 un diminutif de la montagne, dont on ramenait aussi la forme au type  
 du cône (voy. De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 104 et  
 suiv.).

3° La pierre dressée et plus ou moins grossièrement équaree,  
 qu'on retrouve à l'origine de toutes les religions. En Grèce nous avons en ce genre  
 la pierre que l'on donnait à Hyette, en Béotie, pour une antique image d'Hercule  
 (Pausan. IX, 24, 3), le Zeus Kallios de Tégée d'Arcadie (Pausan. VIII, 48, 4), et les  
 trente pierres qu'on adorait à Pharsé sous le nom de divinités et qu'on voyait auprès  
 de la statue d'Hermès (Pausan. VII, 22, 2), pierres à propos desquelles Pausanias affirme  
 que les plus anciens simulacres des Grecs rentraient dans ce type. Chez les Nabatéens  
 c'est sous la forme d'une pierre noire équaree, haute de quatre pieds et large de  
 deux, que Dusharai était honoré dans le grand temple de Pétra (Suid. v. Dusharai.  
 - 64-95; Maxim. Tyr. Disert. VIII, 8), et notre ami Vogüé (Syrie centrale, Inscriptions  
sémitiques, p. 121) a très-ingénuement conjecturé que la pierre de forme semblable  
 avec dédicace au dieu 𐤀𐤋𐤁𐤏𐤁𐤏𐤁𐤏 qu'il a découverte à Oumm-el-djemâl (Syrie

centrale, Inscriptions sémitiques, Textes rababéens, n° 9) devait être une idole faite à l'image de celle du temple central de Pétra. Il voit également une idole de la déesse 𐤎𐤊𐤍 dans la pierre de Salikhat (Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Textes rababéens, n° 6), qui présente la même forme, et en effet dans le Hedjaz la même déesse, sous le nom de اللات, était vénérée dans son sanctuaire principal de Tayff sous la figure d'une pierre blanche de forme rectangulaire (voy. Oriander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 480), tandis que les Ébœyschites l'adoraient dans le palmier 𐤀𐤎𐤊𐤍 (Oriander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 481). Les simulacres composés d'une pierre rectangulaire dressée étaient très multipliés chez les Arabes, comme nous l'attestent Hérodote (II, 8), Maxime de Tyr (Dinert. VII, 8) et Clément d'Alexandrie (Protrept. IV, 46). Un nom particulier les désignait, celui de 𐤎𐤊𐤍, et les auteurs musulmans nous apprennent qu'en même temps que les pierres de ce genre étaient des images divines on égorgait quelquefois dessus les victimes ou du moins on les arrosait de leur sang (voy. les passages rassemblés par Pococke, Spec. hist. Arab. p. 102). Cet usage est, du reste, déjà décrit par Hérodote (II, 8), et Porphyre (De abst. carn. II, p. 203) dit : « les Arabes de Duma chaque année sacrifiaient un enfant et l'enterraient au pied du cippus qui leur servait de simulacre divin, » καὶ Λομπάβοι δὲ τῶν Ἀραβίων καὶ τῶν Ἑραβίων ἐβούλοντο ναῖδα, ὅν τινα βούλοντο ἐλάττω, αὐτοὶ χερσὶν αὐτοὺς θοάνω. Un vieux vers arabe (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 102; Oriander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 500) dit :

حَلَفْتُ بِمَآيِرَاتٍ حَوْلَ عَوْضٍ وَأَنْصَابٍ تَزْكُنُ لَدَى الشَّجِيرِ

« J'ai juré par le sang qui découle sur Augh et par les pierres sacrées qui entourent « Souaïr. » On arrosait de même du sang des victimes les arbres sacrés et les idoles anthropomorphiques (Oriander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 488 et suiv.).

Quelques unes des pierres de cette catégorie se recommandaient à l'attention par des particularités merveilleuses, comme celle qu'au VI<sup>e</sup> siècle Antonin le Martyr (Itin. 38) vit encore adorée sur le mont Horeb par les Sarrasins du voisinage comme le simulacre d'une divinité évidemment lunaire : In parte ipsius montis habent Saraceni idolum suum positum marmoreum, candidum tanquam nivem. Ibi etiam permanet sacerdos eorum indutus calumata et pallio

lino. Quando venit tempus festivitatis ipsarum, praecurrente luna, antequam regraditur luna ad festum illorum, incipit marmor illud mutare colorem, mox luna introierit, quando caeperint adorare idolum, fit marmor illud sicut nigrum. Completo tempore festivitatis, revertitur in pristinum colorem, unde omnino omnes mirati sumus.

A la classe des simulacres dont je viens de parler il faut encore rattacher certains rochers adorés par des tribus arabes parce qu'ils reproduisaient naturellement la forme de la pierre levée et parallélogrammatique. Tel était celui auquel on donnait le nom de yas dans les environs de Djeddah (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 101; Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 498) et qu'adoraient les Benou-Malakhan de la race de Kinânah. Tels étaient aussi le rocher situé dans la ville de Qadaïd, entre la Mecque et Médine, où les gens d'Aus et de Khazradj reconnaissent la déesse Ûlâs (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 242; t. III, p. 269; Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 496 et 497), et le rocher du mont Adjâ, dans le Hedjâz, que les Benou-Lay, d'après le témoignage formel de Qazwini, environnaient d'un culte comme étant le simulacre de leur dieu Yalâ (Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 501).

Entre ces différentes classes de pierres sacrées, on n'est pas embarrassé pour déterminer celle à laquelle appartient la « pierre noire » de la Kaabah. C'est, comme je l'ai déjà dit plus haut, un bétyle aërolithique. Elle n'a aucune des deux formes symboliques du cône et du parallélogramme. La tradition constante des Arabes, sur laquelle j'aurai à revenir plus loin pour en relever certains détails précieux, est qu'elle est descendue du ciel (voy. à ce sujet Burchhardt, Voyages en Arabie, t. I, p. 218 de la traduction française; Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 171). Et ceci est pleinement confirmé par l'éminent voyageur Burton. Voici en effet ce qu'il dit de la « pierre noire » d'après l'examen qu'il a pu en faire, déguisé en hadji (Personal narrative of a pilgrimage to El-Medinah and Meccah, t. III, p. 158: « Moslems agree that it was originally white, and became black by reason of men's sins. It appeared to me a common aërolite covered with a thick shaggy coating, glossy and pitch-like, worn and polished. Dr. Wilson of Bombay showed me a specimen in his possession, which externally appeared to be a

black slag, with the inside of a bright and sparkling greyish-white, the result of admixture of nickel with the iron. This might possibly, as the learned Orientalist then suggested, account for the mythic change of colour, its appearance on earth after a thunderstorm, and its being originally a material part of the heavens. Kuth-el-Din expressly declares that, when the Karamitah restored it after twenty-two years to the Meccans, men kissed it and rubbed it upon their brows; and remarked, that the blackness was only superficial, the inside being white. »

Dès lors, et par la comparaison avec le caractère essentiel du culte rendu par les populations sémitiques aux autres pierres de la même catégorie, nous ne devons pas hésiter à considérer la « pierre noire » comme ayant été à l'origine tenue pour l'image ou plutôt la manifestation d'une divinité sidérale. Mais quelle était cette divinité ? C'est ce qu'il faut maintenant rechercher.

Ici nous rencontrons d'abord le célèbre passage de Schahrestânî (p. ۴۳۱ de l'édition de Caron, t. II, p. 335 de la traduction de Ch. Harbrücker), qui combat le dire des ennemis de l'islam, prétendant que la Ka'abah était originellement un temple élevé à la planète Saturne (كوكب) en vertu des règles de l'astrologie (voy. Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 173; Wiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 496). On a jusqu'à présent attaché une très grande importance à ce passage, et tous ceux des érudits qui ont admis l'origine purement idolâtrique du culte de la Mecque s'en sont tenus à l'opinion que fait connaître, en la réfutant d'une manière fort peu satisfaisante, le fameux docteur musulman. Je crois que sa valeur est beaucoup moindre qu'on ne l'a cru, et que si la réité en question avait raison de présenter le culte de la Ka'abah comme primitivement tout sidéral, il n'en définirait pas exactement l'objet réel. Et d'abord je ne puis admettre qu'il y ait là une vieille tradition venant de l'Arabie, présentant par conséquent un caractère d'authenticité suffisant. Les ennemis de l'islam dont Schahrestânî combat le dire sont certainement les Guebres ou Parsis, dont il avait eu l'occasion de connaître les doctrines dans la patrie même. L'attribution primitive de la Ka'abah au culte de la planète Saturne se rattache à tout un système sur les sept temples antiques consacrés à

chacune des sept planètes dans l'Inde, dans l'Iran et dans l'Arabie, que Schah-  
-restân expose tout au long et qui est essentiellement parisi. D'ailleurs d'autres  
documents nous présentent encore cette affirmation dans la bouche des Gaebres. Le  
Dabistan leur fait dire que la « pierre noire » de la Kaabah est l'image de  
Kairân ou Saturne (t. I, p. 49 de la traduction anglaise de David Shea et Antho-  
-ny Froyer), et dans un autre endroit que la Kaabah fut bâtie en l'honneur  
de cette planète par Mahabad, qui y laissa, entre autres reliques, la « pierre noire »  
(t. I, p. 47). Ramené ainsi à être une simple affirmation d'une secte religieuse  
éloignée de l'Arabie et par en état de fournir des traditions bien précises sur  
les antiquités de cette contrée, l'opinion que combat l'écrivain du VI<sup>e</sup> siècle de  
l'hégire n'a pas beaucoup plus d'autorité que celle par laquelle, suivant Wilford  
(Asiatic researches, t. III), certains docteurs givaistes de l'Inde prétendaient expliquer  
au moyen de leur religion le culte de la Kaabah et de la « pierre noire. » « The  
Hindus, dit-il, declare that the Black Stone at Mokshesha, or Moksha-sthana  
(Meccah), was an incarnation of Moksheshwara, an incarnation of Shiva,  
who with is consort visited El-Hejaz. When the Kaabah was rebuilt, this emblem  
was placed in the outer wall for contempt, but the people still respected it. »

J'ajoute que si l'on trouve le culte du dieu de la planète  
Saturne fort développé chez les Sémites du Nord et principalement chez les  
Arameens, sous le nom de Kairân, כַּיְרָן dans la Bible, كَيْرَان dans les  
documents arabes, כַּיְרָן dans les textes syriaques (Amos, V, 26; S. Ephrem,  
t. II, p. 458; voy. Jensenius, Commentar über den Jesaja, t. II, p. 364, et mon Essai  
de commentaire des fragments cosmogoniques de Béruse, p. 134 et 373), et celui  
de כַּיְרָן כַּיְרָן, « Bel l'ancien » (Bwda Syr: Damasc. ap. Phot. Biblioth.  
242, p. 343, ed. Bekker. — Bēdi Pār: Ctes. ap. Phot. Biblioth. 72, p. 39, ed. Bekker,

et l'existence d'un dieu de ce nom chez les Syriens ne saurait faire un doute, mais,  
quoiqu'en ait dit Césias et quoiqu'en aient cru d'après lui les érudits modernes, il  
était absolument inconnu à Babylone.

Quant au prétendu Baal-Chon de Movers, il n'a jamais existé. Les formes originales des  
noms babyloniens où le savant professeur de Breslau croyait le trouver, contiennent  
toute autre chose, et il faut désormais le faire disparaître des études de mythologie  
orientale.

Elia. Var. Hist. XIII, 3. — Voy. Movers, Die Phoenizier, t. I, p. 256 et suiv.; Orell-  
sohn, Die Sabier und der Sabismus, t. II, p. 275), s'il s'est maintenu jusqu'  
très tard chez les pagans de Harrân (Chevalbach, Die Sabier und der Sabismus,  
t. II, p. 40, 275; 382 et suiv.; 446; 516; 509; 571 et suiv.), on n'en discerne aucune  
trace chez les Arabes, qui considéraient cet astre comme le plus funeste de tous.  
Les noms propres des inscriptions sémitiques révélant, il est vrai, un dieu יד  
(voy. A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIV, p. 442), mais  
nous ne savons rien de sa nature et il est très douteux que son nom doive être  
identifié à celui de יד ou אגון.

Je laisse donc de côté pour le moment le renseignement recueilli  
- li par Schabrestânî, en me réservant pourtant d'y revenir un peu plus tard  
et de rechercher si nous ne trouverons pas moyen de le concilier avec les faits plus  
précis que nous aurons pu puiser ailleurs. Car il est curieux de remarquer que  
les Sabiens de Harrân, s'il faut en croire ce que rapportent Dimeschgi (Chevalbach,  
Die Sabier und der Sabismus, t. II, p. 388) et Morayri (Ibid. p. 516) d'après  
Masûdî, prétendaient également que la Kaâbah avait été à l'origine un  
temple de la planète Saturne.

C'est notre savant ami Melchior de Vogüé (Syrie centrale,  
Inscriptions sémitiques, p. 131) qui a le premier indiqué la voie à suivre pour  
arriver à la détermination de l'ancien culte païen de la Kaâbah. « La  
divinité cachée sous la grossière figure de l'idole de la Meque, dit-il,  
ne paraît pas avoir été un dieu mâle solaire, comme Diousara ou Gabal,  
mais plutôt une déesse planétaire comme Allat, elle devait symboliser la  
planète Vénus. A l'appui de cette opinion, je citerai un curieux passage  
inédit de Nicetas Choniates (reproduit en note à la page 5 C de l'édition  
d'Anne Comnène préparée par M. Miller pour le Recueil des historiens des  
Croisades), dont je dois la communication à l'obligeance de M. Miller<sup>(1)</sup>. L'his.

(1) Voici, du reste, ce fragment, tiré du Ὀρθόδοξος de Nicetas Choniates,  
tel que M. Miller veut bien aussi me le communiquer avec une obligeance pour  
laquelle je le prie d'agréer ici tous mes remerciements.

« Nicet. Choniates. Thesaur. cod. gr. Flor. XXIV, plut. IX, fol. 259, r. : Ἀνὰ Σεπταβή



-torien byzantin, décrivant par oui-dire le sanctuaire de la Thèbe et les cérémonies musulmanes, y compris les exercices des derviches tourneurs, dit : Ἐν τῷ παλαιῷ μέσῳ λίθῳ μέγαν ἐκλόπωμα τῆς Ἀφροδίτης ἔχοντα. Νικητὴς se trompe évidemment en avançant que la « pierre noire » portait l'image d'Aphrodite; mais il traduit à la manière une tradition encore vivante au XIII<sup>e</sup> siècle, tradition d'après laquelle la pierre aurait été le symbole de Vénus. Cette tradition s'accorde trop avec ce que nous pensons de la nature idéale des divinités arabes pour que nous hésitions à l'adopter. »

Tout en embrassant pleinement la manière de voir de M. de Vogüé et en rendant hommage à l'ingénieuse finesse critique qui lui a fait tout de suite reconnaître la valeur exceptionnelle du renseignement fourni par Nicaïas Choniates, j'ai quelques observations d'une certaine importance à faire sur plusieurs points de ce que dit ici le savant académicien que les préoccupations nouvelles de la politique et de la diplomatie n'enlèveront pas, j'espère, trop longtemps à la science.

C'est à tort qu'il entend, dans la phrase grecque qu'il cite, ἐκλόπωμα τῆς Ἀφροδίτης par « une image d'Aphrodite. » Le vrai sens de cette expression et le modèle que l'écrivain byzantin a imité sans aucun doute en se servant d'un tel terme, se retrouvent dans le passage où Plutarque (*De flumin.* p. 756, ed. Reiske) parle de la pierre sacrée trouvée dans le fleuve Sagaris, où l'on voyait l'empreinte de la Mère des dieux, ἐπίσκελος γὰρ ἱερῶν μέγαν ἔχον τῇ Μητέρα τῶν Θεῶν. Falconnet (*Mém. de l'Acad. des Inscri. t.*

καὶ αὐτὸν τὸν εἰς τὴν Μέγαν οὐρανὸν τῆς προσευχῆς, ἐν τῷ παλαιῷ μέσῳ λίθῳ μέγαν ἐκλόπωμα τῆς Ἀφροδίτης ἔχοντα, ὑμᾶς δὲ τοῦτον ὡς ἐπάρωνται αὐτοῦ τῇ Ἁγῇ οὐρανῶντος τοῦ Ἀβραάμ, ἢ ὡς αὐτῷ τὴν ἀμνηστὸν προσδόντος ὅτε τὸν Ἰσάακ ἐμελλε θῆναι. τοὺς δὲ εἰς προσευχὴν ἐκτὶ ἀπιδόντας μὲν μὲν αὐτὸν χεῖρα πρὸς τὸν λίθον ἐκτείνοντες, τῇ δὲ ἐτέρᾳ τὸ οὖς κατέχουσιν τὸ ἴδιον, καὶ οὕτω κυκλῶντες αὐτοὺς περιέχουσιν ἕως ἂν πέσωσι σκολοδινάσαντες. Et infra : Ἀναδραμῶντες τοὺς προσκυνοῦντας τῷ πρῶτῳ ἄστρον ἦγον τῷ ἑσπέρῳ καὶ τῇ Ἀφροδίτῃ ἣν κατὰ τὴν τῶν Ἀραβίων φησὶσαν Χαβάρ οὐρανῶντος, τοὺς δὲ μαγὰς δυνεῖς.

XXIII, p. 213 et suiv.) a appliqué ce passage de la manière la plus heureuse en montrant qu'il s'appliquait à un de ces accidents naturels dans la forme de certaines pierres qui les faisaient rechercher des curieux d'autrefois sous le nom d'hyérolithes. Il est certain qu'on observait avec soin les aérolithes considérés comme divins et que les dévots y interprétaient comme des marques symboliques caractérisant la divinité cachée sous cette enveloppe les saillies ou les cavités qui présentaient leur surface. Ainsi Hérodien (V, 3) nous parle de certaines saillies et empreintes qui existaient sur la pierre adorée à Émèse, ἐξοχὰς καὶ ὑψοῦς βραχίονας καὶ ὑψοῦς δακτύλους, et ce qu'on voyait dans ces marques nous est expliqué (voy. Ch. de Courmont, Rev. numism. 1843, p. 273 et suiv.) par le célèbre aureus de l'empereur Uranus Antoninus (Rev. numism. 1843, pl. XI, n° 1) où est représentée la pierre conique du dieu Élégalah, avec la figure du α très très nettement déterminée à sa base. L'ἐξοχὰς ὑψοῦς Ἀποδοῖ'υς sur la pierre de la Ka'abah est certainement une marque du même genre, comme l'a compris Anne Comnène (Alexiad. II, p. 284), qui, en rendant le même fait dans un grec d'une élégance recherchée, emploie le mot même de Plutarque et d'Hérodien, ὑψοῦς. Et ceci devient un trait caractéristique et topique qui ajoute par son exactitude à la valeur du témoignage conservé par l'historien byzantin. La fameuse « pierre noire » présente en effet à sa surface, même dans l'état d'usure où l'ont réduite les attouchements et les baisers de milliers de pèlerins chaque année depuis tant de siècles, des saillies en forme de muscles (c'est l'expression même d'Ali-Bey) séparées par des sillons d'une certaine profondeur, qui correspondent parfaitement à ce que désignaient en pareil cas pour les Grecs les mots ὑψοῦς et ἐξοχὰς, et auxquelles l'antique dévotion idolâtrique n'avait pu manquer d'attribuer une signification de symboles. C'est cet aspect de la surface de la « pierre noire » qui avait fait croire à Burckhardt (Voyages en Arabie, t. I, p. 182 de la traduction française) qu'elle se composait en réalité « d'une demi-douzaine de petites pierres de dimensions et de formes différentes, bien jointes ensemble par une quantité de ciment », opinion démentie par l'examen plus attentif du capitaine Burton (Pilgrimage to El-Medineh and Meccah, t. III, p. 161). Il est représenté dans le dessin de la planche LV de l'Atlas des voyages d'Ali-Bey, que son exacte concordance avec les descriptions de Burckhardt et de Burton doit

faire regarder comme tout à fait authentique.

Les renseignements sur les cérémonies du pèlerinage de la Mecque contenus dans le passage en question de Nicéas Choniates ne sont, du reste, point isolés dans la littérature byzantine, ni aussi originaux qu'a semblé le croire M. de Vogüé. Mais bien loin de diminuer leur valeur, cette circonstance ne paraît l'augmenter beaucoup. Il est facile, en effet, de s'assurer qu'ils sont tirés presque textuellement du long chapitre relatif à l'islamisme dans le grand ouvrage apologetique du moine Euthymius le Zigabénien, chapitre dont Sylburg a publié le texte dans ses *Saraceniæ*. Euthymius écrivait près d'un siècle avant Nicéas Choniates et 70 ans avant Schahrestani. Son livre a été traité fort sévèrement par Reland, et depuis lors on a presque absolument cessé de le lire, le considérant comme un tissu d'erreurs grossières. Je crois qu'un tel jugement doit être révisé, et l'étude attentive que j'en ai faite me conduit, au contraire, à y attacher un grand prix.

Et d'abord il me semble qu'en parlant comme il l'a fait de l'œuvre d'Euthymius, Reland a eu surtout en vue les conséquences erronées que beaucoup de gens de son temps en tiraient sur les doctrines fondamentales de la religion musulmane. Il me semble également qu'il n'a pas bien compris le but que poursuivait le moine byzantin. Certainement si Euthymius avait eu la prétention de faire un exposé complet et impartial des croyances prêchées dans le Coran, il y aurait bien mal réussi. Mais son livre n'est pas un exposé de ce genre, tel qu'on en concevrait aujourd'hui le plan, même comme point de départ d'une réfutation; c'est une œuvre de polémique, où l'auteur a moins voulu combattre le fond des doctrines de Mahomet qu'ébranler la foi des musulmans par une voie détournée, en sapant la vénération attachée au centre de leur religion et en montrant dans le culte de la Kaabah un culte idolâtrique de la nature la plus grossière, conservé intact malgré la prétention de Mahomet à avoir fait disparaître toute idolâtrie. Telle était l'attitude que l'Eglise grecque avait prise depuis longtemps déjà dans la polémique contre l'islamisme; St Jean Damascène en avait le premier donné l'exemple, tout bien instruit qu'il était de la doctrine musulmane par son séjour à la Cour des Khalifes. C'est cette méthode qui a inspiré les anciens anathématismes grecs que devaient prononcer ceux qui

abjuraient l'islamisme et dont Sylburg a également publié le texte, anathématisés dont le livre d'Euthymius n'est pour ainsi dire que le développement. Il y avait bien quelques personnes qui trouvaient que cette forme de polémique n'était pas la bonne et ne touchait pas assez au fond des choses (voy. les notes de Sylburg à la p. 173 de ses *Saracénica*); ainsi, d'après Nicetas Choniates, l'empereur Manuel Comnène aurait voulu changer les anathématisés comme n'emportant pas une réprobation suffisante de la doctrine essentielle des musulmans et demandait que les convertis à la foi chrétienne déclarent plutôt en abjurant renoncer *Ἰσὶ Ἰσὺ Ἰσὺ Μωάμετ*. Mais l'ancien usage l'emportait; on continuait à suivre la même ligne polémique, et Euthymius ne s'en est pas écarté.

Seulement il l'a fait avec une très réelle connaissance du sujet dont il parlait. Il n'y a pas moyen de douter en le lisant qu'il ne fût Arabe et qu'il n'eût étudié directement le Coran, fait unique parmi les Byzantins, chez lesquels on ne trouve trace de rien de pareil à ce que fut en Occident le travail de polémique savante contre l'islamisme, prenant pour point de départ une traduction bien faite du Coran, qui s'opéra sous l'impulsion de Pierre le Vénérable. Euthymius, à propos du sepe attribué aux anges par la croyance populaire des Arabes, traduit les versets 151 et 155 de la sourate XXXVII. Son erreur assez bizarre, déjà relevée par Peland (*De relig. mohammed.* §. 3), sur l'idée que Mahomet se figurait de la forme de Dieu, tient sans aucun doute possible, comme l'a reconnu Peland, à un contre-sens sur une des expressions de la sourate CXII. Ailleurs (p. 15) il parle des deux éminences sacrées de Safah et Marrah, et dans les expressions dont il se sert, *καὶ Ἰσὸ πῆρ ὀρόμαλα βῆβαρα, ὁ Ἰσὰ* (l'édition de Sylburg porte ici *Ἰσῆβαρα*, mais j'ai corrigé d'après la p. 78 où on trouve plus correctement écrit *Ἰσὰ*) *καὶ μαροῦα, ἔκ τῶν σεβασμῶν ἑνὸς λέγει τῶ Ὁσῶ*, les mots *ἔκ τῶν σεβασμῶν τῶ Ὁσῶ* sont littéralement traduits des mots *منها* *و* *منها* du verset 153 de la sourate II.

Euthymius connaît donc le Coran dans son texte original. Il ne se montre pas moins au courant de traditions et d'expressions consacrées par l'usage chez les musulmans, bien qu'elles ne se trouvent pas dans le livre sacré. Ainsi il appelle la « pierre noire » (p. 15) *ὁ δὲ Ἰσὸς τῶ βραχμάρι*, c'est à dire « la pierre de la bénédiction », *الحجر*, expression qui se retrouve dans les anathéma-

-tismes, et Pococke (*Spec. hist. Arab.* p. 117) a montré que c'est toujours cette idée de bénédiction, exprimée par un mot de la racine *ḥ-j*, que les écrivains musulmans attachent comme effet à l'acte de baiser la pierre de la Kaabah. Il étend à toute la Mecque la qualification de *ḥosnū ḥajr* *ḥiṣṣa* *ḥajr* *ḥajr* (p. 15), d'après le précepte qui ordonne aux croyants de prier la face tournée dans la direction de ce lieu et aussi d'après l'habitude qu'ont quelquefois les musulmans d'appliquer à la Mecque entière les désignations connexes pour la Kaabah; ainsi le Marâsid dit:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. Euthymius enregistre les traditions relatives à la pierre vénérée à côté de la Kaabah sous le nom de *ḥajr* *ḥajr*, où les dévots qui visitent la mosquée font aussi une station; mais en homme qui n'a pas vu les lieux il la confond avec la « pierre noire » (p. 85) et en fait un seul et même objet, erreur que St Jean Damascène a commise le premier et que reproduit Nicetas Choniates, mais pour laquelle il ne faut pas se montrer trop sévère puisque des érudits modernes y sont tombés, entre autres les traducteurs anglais du *Tabistan*. Il y a plus, notre moine byzantin se montre au courant de traditions fort exactes sur les antiquités arabes et de remarques philologiques délicates, lorsqu'il fait, par exemple, que *Bāḫḫe*, c'est à dire *ḥajr* *ḥajr*, est la forme première du nom de la Mecque (voy. Pococke, *Spec. hist. Arab.* p. 116), & *Bāḫḫe* *ḥajr* & *Māḫḫe* *ḥajr* *Māḫḫe* (p. 82). Il exprime même ce fait en citant (p. 15) un dicte arabe dont la forme est fautive à restituer malgré l'altération que dans le manuscrit reproduit par Sylburg lui ont fait subir des copistes ignorants des langues orientales, *Bāḫḫi* *ḥajr* *ḥajr*, *ḥajr* *ḥajr*, « Bakḫah est le nom de la Mecque. »

D'après tout cela, me semble-t-il, le témoignage d'Euthymius le Zygabénien est loin d'être méprisable, et ce qu'il dit de la « pierre noire » de la Kaabah (p. 85), reproduit par Nicetas Choniates, mérite d'être pris dans la plus sérieuse considération, d'autant plus que les détails qu'il donne sur l'aspect de la pierre concordent exactement avec la réalité des faits, attestée par les voyageurs modernes les plus dignes de foi.

Au reste, la tradition disant que Mahomet avait accepté sans modification dans le culte de la Kaabah et dans les usages religieux qu'il prescrivait à ses fidèles une série de vaines pratiques idolâtriques de la religion des Arabes païens, pratiques se rattachant principalement à l'adoration de la planète Vénus, cette tradition,

dis-je, était fort ancienne parmi les Grecs de Byzance. Elle remontait au temps même où les musulmans firent leur première apparition sur les bords de l'Empire, et nous la trouvons mentionnée fort antérieurement à Euthymius. Au X<sup>e</sup> siècle, Constantin Porphyrogénète, dans la biographie très courte, mais finie à de bonnes sources et à des auteurs évidemment voisins des événements, qu'il consacre à Mahomet (De administr. imper. 14), dit en parlant des musulmans :

Προσέχοντες δὲ καὶ εἰς τὸ θεῖον Ἀρροδίην ἀέρον, ὃ καλοῦσι Κουβάρ, καὶ ἀπαρωτοῦν ἐκ τῆς προσευχῆς αὐτῶν οὕτως· Ἀλλὰ οὐὰ κουβάρ, ὃ ἔστιν ὁ Θεὸς καὶ Ἀρροδίη. Τὸν γὰρ Θεὸν ἀλλὰ προσονομάζουσι, τὸ δὲ οὐὰ ἀντὶ τοῦ καὶ οὐδένου ἡλιάσι, καὶ τὸ κουβάρ καλοῦσι τὸ ἀέρον, καὶ λέγουσιν οὕτως· ἀλλὰ οὐὰ κουβάρ. Cette donnée a été bien des fois copiée par les écrivains byzantins, y compris Euthymius le Lycaénién (p. 71); mais à chaque nouvelle reproduction, comme ceux qui la copiaient ne la comprenaient pas, la phrase arabe citée devient plus barbare et son interprétation plus inexacte.

Déjà dans Cédrenus (t. I, p. 125, éd. de Paris) elle contient des choses tout à fait absurdes: Ἔχει δὲ ἡ δέξις τῆς μυσαρᾶς αὐτῶν καὶ παρεβέβηλον προσευχῆς οὕτως· Ἀλλὰ, ἀλλὰ οὐὰ κουβάρ ἀλλὰ. Καὶ τὸ μὲν ἀλλὰ, ἀλλὰ, ἐρμηνεύεται ὁ θεὸς, ὁ θεός· τὸ δὲ οὐὰ, μέγαν· τὸ δὲ Κουβάρ, μεγάλη, ὅτι σελήνη καὶ Ἀρροδίη· ὅτερον ἔστιν οὕτως, ὁ θεός, ὁ θεός μέγαν, καὶ ἡ μεγάλη, εἴθ' οὖν Ἀρροδίη θεός. C'est là pourtant que Michel Glycas (IV, p. 277, éd. de Paris) va chercher les renseignements sur le sujet: Ἀλλὰ καὶ τὴν Ἀρροδίην ἀπαρω- μένως οὐδόντες<sup>(1)</sup>. Καὶ δὴλον ἐκ τῆς προσευχῆς αὐτῶν, λέγουσι γὰρ οὕτως.

(1) A force de mal comprendre les témoignages dont j'essayais de déterminer l'origine et le véritable sens, c'était devenu en effet une croyance vulgaire chez les Grecs mal instruits du Moyen-Âge, que les musulmans adoraient Vénus. Anonym. gr. Sylburg, Saracenic p. 70: Πάσαι μὲν εἰδωλοδοχοῦντες καὶ τὴν παρ' Ἑλλήσιν Ἀρροδίην λεγομένην, καλεῖσθαι τὴν ἡδόνην, προσκυνοῦντες, καὶ τὸν αὐτῆς ἀστέρα (αὐτῆς γὰρ τὸν ἀστέρα τὸν εὐερόρον εἶναι μυθοδοχοῦσιν).... εἰς ἄρτι τῆς Ἀρροδίης θεὸν ὀνομάζοντες.

La même croyance erronée passa en Occident, et il est curieux de voir le moine qui vers le VIII<sup>e</sup> ou le IX<sup>e</sup> siècle amplifia et interpola la vie de St Placide,

Ἀλὲ, ἀλὰ οὐὰ Κουβάρ ἀλὰ, τοῦτ' ἔστιν: ὁ Θεὸς ὁ Θεὸς μὴ γὰρ, καὶ γὰρ μὴ γὰρ  
 λη, ἔβη ἐδύγη, Ἀφροδίτῃ Θεός.

En lisant ces derniers passages, on comprend facilement le mépris que les énormes erreurs philologiques qu'ils renferment inspirait à Roland. Mais il ne paraît pas en avoir connu la source dans le texte de Constantin Porphyrogénète. Chez l'auteur impérial, à la différence de Cédéneus et de Glycas, nous n'avons aucune erreur de ce genre; le fait est présenté sous une forme très vraisemblable, le texte de la prière parfaitement arabe, bien transcrit et traduit avec une complète exactitude philologique. Mais il faut maintenant essayer de bien nous rendre compte de ce qu'a réellement voulu dire Constantin Porphyrogénète ou l'auteur plus ancien qu'il a suivi.

écrite originairement par Gordien, confondre avec les Arabes d'Espagne de son temps les pirates Maures encore païens (Ballandist. Act. Sancto. Octobr. t. III, p. 97 et suiv.; De Montalumbert, Moines d'Occident, t. II, p. 84) qui égorgèrent en 541 à Marseille le disciple de S<sup>t</sup> Benoît, et faire appel à tous ses souvenirs bibliques pour énumérer une série de divinités dont il attribue le culte à la fois à ces pirates et aux musulmans espagnols, regardés par lui comme de purs fuyens: Eodem tempore apud paganos qui in Hispania inhabitabant, Abdala, impiissimus Christi insectator et hostis, regnum administrabat. Hic christianae religionis culturam funditus de terra eradere, et Molochi templa et duciferi culturam augere cupiens, centum navium expeditionem congregavit, et super eas quamdam crudelissimum Agarenum, nomine Mamucha, ducem praeficiens, contra Romanum direxit imperium, mandans ut civitates et castra igne cremaret, ecclesias destrueret, Christianos ad daemoneum Molochi, Pomphan et duciferi culturam compelleret, non contentus diversis suppliciis enecaret (Act. Sancto. ordin. Benedict. t. I, p. 67 et suiv.). Malheureusement l'absence de tout texte plus ancien de cette biographie ne permet pas de discerner si le moine Gordien, compagnon de S<sup>t</sup> Placide, donnait réellement quelques détails sur la religion des pirates par lesquels le saint avait été mis à mort, et si dans ces phrases il y a ou non des choses qui viennent de lui. Vous remarquerez que les deux noms d'hommes cités dans le passage sont arabes; mais ils peuvent malgré cela provenir d'une tradition exacte, car on a déjà relevé plusieurs indices très significatifs de l'infiltration

Il a certainement fait allusion à la prière du تكبير, c'est à dire à l'invocation faculative الله اكبر, par laquelle les musulmans commencent toutes leurs prières et à laquelle ils attachent une efficacité si miraculeuse. Mais dans cette invocation où se résume la foi strictement monothéiste de l'islam, les polémistes de l'Eglise grecque s'efforçaient de montrer encore un vestige d'idolâtrie, en soutenant qu'elle avait été substituée par Mahomet à une invocation analogue et donnant presque les mêmes syllabes, الله وكبار, en l'honneur d'Allah et de la planète Vénus, qui se célébrait aux temps du paganisme dans les mêmes occasions et particulièrement au lever du jour, moment où les croyants disent en effet le takbir. C'était toujours le même procédé de polémique, et on l'employait si constamment que dans les anathématismes à prononcer par les musulmans convertis, il y en a un, reproduit encore dans le passage de Nicetas Choniates, qui maudit le takbir du matin, qu'on a appris au protosylte à considérer désormais comme l'antique formule d'adoration à la planète Vénus ou كبار : Ἀναδεμαλίζω τοὺς τοῦ πρωινῶν προσευχομένους ἀστέρας τοῦ Ἑωσπορίου καὶ τοῦ Ἀποδείλῃ, ἐν αὐτῇ τῇ Ἀράβῳ γένεσσαν Χαβαρ ὀνομαζομένην, βυβλὸν περὶ αὐτῆς.

La sourate CXIII du Coran, mal interprétée, pouvait aussi servir d'argument pour prouver que le Dieu de Mahomet était un a Dieu du matin.

On doit reconnaître que si le système polémique de l'Eglise orientale par rapport à l'islamisme était pleinement dans le vrai quand il s'agissait de la Kaaba et du caractère idolâtrique de son culte, en ce qui se rapporte aux insinuations relatives à la prière du takbir ce système se montrait de fort mauvaise foi. Il fallait torturer étrangement le sens des choses pour trouver une signification païenne à l'invocation الله اكبر, et en admettant la vérité de ce que disaient les écrivains grecs, Mahomet n'aurait fait là que ce que firent tant de fois les apôtres du christianisme pour déraciner des habitudes

---

d'un élément arabe dans la population du Nord de l'Afrique avant la conquête musulmane (D'Herbelot, Bibliothèque orientale, article Afrikiyah; De Sacy, Mém. de l'Acad. des Ins. t. I, p. 379; Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 69).



des populations les anciennes pratiques idolâtriques, substituées une prière con-  
-forme à la foi nouvelle à une prière polythéiste en ayant bien soin d'en  
peu changer le son tout en y donnant un sens absolument opposé.

Mais quant au fait lui-même, à l'existence de la vieille  
invocation **الله وکبار**, j'ai bien de la peine à le croire inventé. S'il n'avait  
pas été vrai, l'Eglise grecque eût difficilement pu maintenir cet argument, qui  
eût été vite percé à jour. D'ailleurs, il faut le reconnaître, si les anathématismes,  
comme le livre d'Euthymius, révèlent une méthode de polémique qui n'est  
pas toujours d'une entière bonne-foi et cumule un assez grand manque de  
critique, ce ne sont pas pour cela un tissu de fables absurdes, et particulièrement  
sur les cérémonies du culte musulman, ceux qui les ont rédigés se sont montrés  
bien informés. J'en citerai comme exemple l'article relatif à une partie des  
rites de la Kaaba, où sont très bien indiqués la forme primitive du nom de  
la Mecque, la croyance à la construction de la Kaaba par Abraham et  
Ismail, l'usage de prier en tournant la face dans cette direction, les tournements ou  
tawâf autour de la Kaaba, et le jet des cailloux dans la vallée de Minâ:  
Ἀνακληΐζω ἔν μυστοκρατίαν τοῦ Μαωμέτ, ἐν ᾧ οὐκ ἔστι γυνήκεσσις ἀπὸ τοῦ  
οἴκου προσευχῆς παρὰ τοῦ Ἀβραάμ καὶ τοῦ Ἰσμαὴλ εἰς τὸ Βακχὰ ἢ τοῦ Μάρε  
ἢ Μάρεχ, ὅν ἀνακλήζου προσευχόμενοι τοῦ παρακλητήματος καὶ προστάσεως ὅπου  
αὐτοὶ ὦσι καὶ εὐχόμενοι ὁρῶμενοι τὰ πρόσωπα αὐτῶν πρὸς τὸ μέρος ἐκείνο. Ἀνα-  
-κληΐζω καὶ αὐτὸ τὸ Μάρε, καὶ ἔν περιόχῃν αὐτοῦ, καὶ τοὺς παρὰ τοῦ  
Σαραηνῶν ἐκεῖ ἐπιπορεύουσ ἐπὶ τὴν Λέανθον. Tout est ici, vous le voyez, d'une  
exactitude parfaite.

ce qui me paraît du moins absolument certain, c'est l'antique  
culte de la planète Vénus chez les Arabes du Hedjaz sous le nom de **كبر**,  
« la grande, » ou même de **كبار**, car les noms de divinités femelles ne revêtent  
pas nécessairement une forme munie de la terminaison féminine. La chose est  
prouvée par le témoignage de S<sup>t</sup> Jean Damascène, qu'il est bien difficile de  
révoquer en doute, car élevé à la Cour du Khalife et encore très rapproché  
d'époque de Mahomet, ce Père de l'Eglise avait pu recueillir sur les usages et  
les croyances des Arabes avant l'hégire bien des souvenirs qui plus tard s'effacèrent.  
Or, voici ce qu'il dit (*De haeres.* p. 111, ed. Lequien): **Ὅτι οἱ μὲν οὖν εἰδωδολα-**

-Ζαχάριας καὶ προσκυνοῦντες τῷ ἑωσπρότῳ ἄστρῳ καὶ τῇ Ἀφροδίτῃ, ἣν δὲ καὶ Χαβάρ τῇ ἑαυτῶν ἐπωνόμασαν γλῶσσῃ, ὅπως σχηματίζει μεγάλη ἔως μὲν οὖν τῶν Ἑρακλείου χρόνων. Προφανῶς εἰδωλοθάλλον, ἀρ' αὖ χρόνου καὶ δῦρο ψευδοπροφῆτης. αὐτοῖς ἀντιφύ, Μαρτὶς ἐκτονομαζόμενος. Trois siècles et demi après, Euthymius le Zigabénien, qui, nous l'avons vu, avait été en mesure de puiser à des sources originales et qui ne se bornait pas à copier S<sup>t</sup> Jean Damascène, disait aussi: Οἱ Ζαχαριοὶ μέχρι τῶν Ἑρακλείου τῷ βουλῆτος χρόνῳ εἰδωλοθάλλον, προσκυνοῦντες τῷ ἑωσπρότῳ ἄστρῳ, καὶ τῇ Ἀφροδίτῃ, ἣν δὲ καὶ Χαβάρ τῇ ἑαυτῶν ἐκτονομάζουσι γλῶσσῃ. ὁμοῦ δὲ ἡ δόξος αὐτῇ τῶν Μεγάλων. Ami Selden (*Synagoga. II de Diis Syris*, p. 285 et suiv.), dont l'esprit critique est si remarquable pour l'époque où il écrivait et se rapproche tant de l'esprit de la science moderne, n'a-t-il pas hésité à accepter le fait comme exact; et suivant moi il a eu raison. Nous en trouvons d'ailleurs une dernière et décisive preuve dans l'ancienne version arabe du Nouveau Testament, au chapitre XIX des Actes des Apôtres. L'auteur de cette version, se trouvant en face du nom de l'Artemis d'Ephèse, ne l'a pas purement et simplement transcrit, comme les traducteurs syriaques; il a cherché à le traduire ou du moins à le rendre par un équivalent emprunté à la religion des Arabes, et il en a fait la déesse de la planète Vénus, ʿḌj. Or, dans deux passages il substitue à ce nom celui de ʿḌj pour rendre les deux mots μεγάλῃ Ἀρτέμις du texte grec. Pour lui ʿḌj et ʿḌj étaient donc deux noms du polythéisme arabe exactement synonymes, pouvant s'échanger et désignant la divinité de la planète Vénus.

S<sup>t</sup> Jean Damascène, en parlant du culte sidéral de Vénus sous le nom de Χαβάρ, la présente comme un culte commun à tous les Arabes et comme leur culte principal. C'est également ce que dit S<sup>t</sup> Jérôme dans son Commentaire sur le prophète Amos (V, 26), en ne citant pas, du reste, le nom donné à la planète objet de l'adoration: *Sidus dei vestri, quod hebraice dicitur chochab, id est luciferi, quem Saraceni lucusque venerantur* (?) Mais quand il est question, pour

(\*) Le même Père dit encore dans la 1<sup>re</sup> d'Hiérusalem (3.25): *Vadens in desertum Cades, per- venit Elusam, eo forte die, quo anniversaria sollemnitatis omnem oppidi populum in templum Veneris congregaverat. Colunt autem illam ob luciferum, cuius cultui*

des siècles qui précèdent immédiatement Mahomet, d'un culte commun aux Arabes, il est difficile de ne pas croire qu'il s'agit du culte de la Ka'bah, car ce sanctuaire était devenu dès lors le centre religieux de toutes les tribus de l'Arabie déserte; au milieu de la différence de leurs sacra gentilitia, qui faisait que chaque tribu avait ses dieux aux noms particuliers, la vénération pour la Ka'bah et pour la « pierre noire », pendant la période historique qui s'étend de l'ère chrétienne à la prédication de l'islamisme, existait chez toutes les fractions de la grande famille arabe et s'étendait même aux populations du Yémen; le hadj était leur seul lien national. D'ailleurs il n'y a pas même besoin de faire ce raisonnement. De même S<sup>t</sup> Jean Damascène (De haeres. p. 113, ed. Loquien) dit formellement que la pierre de la Ka'bah est une antique idole, qu'elle personnifiait la déesse de la planète Vénus appelée Χαβερ, qu'on la désignait même comme « la tête de la déesse »<sup>(1)</sup> et qu'on voyait à la surface des empreintes auxquelles on attribuait un caractère sacré: *Διαβάλλουσιν δὲ ἡμᾶς (οἱ ὁρμαγδῖται) ὡς εἰδωλοπάτας προσκυνοῦντας τὸν ὁλαυρόν, ὃν καὶ βδελύσσονται καὶ φαρὲν πρὸς αὐτοὺς. Ἦν δὲ οὗτοί ἐμῆς διδῶν προσκρίβειν κατὰ τὸν Χαβαδὰν ἡμῶν, καὶ φιδεῖν.*

Saracenorum ratio dedita est. Et quelques lignes plus bas il met ce culte de Vénus en rapport avec l'idolatrie des pierres, quand il montre Hilarion enseignant aux habitants d'Elusa ut Deum magis quam lapides colerent.

Dans les proscynèmes du Sinaï nous trouvons un *כֹּהֵן דִּלְכָּה* « prêtre de la planète Vénus » (Euch, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. III, p. 205 et suiv.), car l'araméen *כֹּהֵן* est certainement à comparer à l'expression arabe *كواكب* qui désigne quelquefois cet astre et s'étend même aux cinq planètes, *الكرار*.

(1) Il faut remarquer ici que suivant les dires de plusieurs hadjis les saillies de la surface de la « pierre noire », dont j'ai parlé plus haut, rappelleraient grossièrement le dessin d'une face humaine. Fresnel avait recueilli sur ce point des dires tellement formels qu'il allait jusqu'à croire à l'existence d'une sculpture aux trois-quarts effacée par les baisers des dévots (Journal asiatique, août 1838, p. 205), ce que démentent les observations du capitaine Burton. Cette apparence de face, si elle existe, n'est donc que le résultat du hasard.

-ε δὲ διδόν ἀποσφραγεῖν; ..... Οὗτος δὲ, ὅν φασὶ διδόν, κεφαλὴ τῆς ἱερο-  
 -δότης ἐστὶν ἢ προσεχόντων, ἢ τὴν Χαβὴν προσεχόντων, ἐφ' ὧν καὶ μέχρι τῶν  
 ἐγγυρῖδος ἀποσφάσσει τοὺς ἀρχιερεῖς καθαροῦσι φαίνεται. Ainsi le enseignement  
 que notre savant ami M. de Vogüé empruntait seulement à un écrivain de  
 Byzance, vivant à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, et auquel même dans ces conditions il  
 attachait à bon droit une si haute valeur, nous le trouvons maintenant chez  
 un auteur qui vivait à Damas et en Palestine à peine plus de cent ans après  
 l'hégire, ce qui en décuple l'importance. On comprend maintenant comment  
 la tradition de ce qu'avait été réellement à l'origine la « pierre noire » de  
 la Mecque s'était conservée dans l'Eglise grecque jusqu'au XII<sup>e</sup> et au XIII<sup>e</sup>  
 siècle; c'est qu'on la lisait dans les œuvres de S<sup>t</sup> Jean Damascène. Et s'il  
 y a à mesurer la valeur d'un témoignage relatif au culte antéislamique  
 de la Kaabah, celui de S<sup>t</sup> Jean Damascène a une bien autre portée même  
 que les dires des Sabiens de Harrân recueillis par Mésoudi, car il est de deux  
 siècles plus ancien, et au temps où écrivait le Père de l'Eglise la tradition de  
 la divinité qu'on allait adorer à la Mecque jusqu'à la prédication de Mahomet  
 ne pouvait pas être encore perdue.

Des preuves ne manquent pas d'autres côtés pour con-  
 -firmer que jusqu'à Mahomet le culte principal de la Kaabah était celui  
 d'une divinité féminine de la planète Vénus, personnifiée dans la « pierre  
 noire ». Une des plus décisives est fournie par la fameuse « colombe de  
 bois », *حوت الخبز*, qui était suspendue au plafond de la Kaabah  
 et que Mahomet mit en pièces en entrant dans le sanctuaire quand il  
 se fut rendu maître de la Mecque (Pococke, *Spec. hist. Arab.* p. 100; Caussin de  
 Perceval, *Histoire des Arabes*, t. III, p. 231). Il ne pouvait pas y avoir d'emblème  
 plus significatif, et cette circonstance attestée par tous les biographes du Prophète  
 que la colombe fut la première des idoles de la Kaabah qu'il fit disparaître, la  
 seule qu'il saisit et brisa de sa propre main, se bornant pour les autres à les

---

Euthymius va plus loin que S<sup>t</sup> Jean Damascène, et son rapport est tout à fait semblable  
 à celui des hadjis que Fresnel avait consultés : Περὶ γὰρ (ὁ διδός) μέχρι καὶ τῶν τοῖς  
 ἀρχιερεῖς μετασποῦσιν ἐκ γυρῖδος ἀπολύωσιν κεφαλῆς.

plaire détruire par ses compagnons, prouve qu'elle était la plus importante de toutes, l'image de la divinité maîtresse du temple. Je n'ai pas besoin, du reste, d'insister sur le sens de l'emblème de la colombe et sur son rôle de symbole caractéristique de l'énus dans toutes les religions asiatiques, auxquelles l'empruntèrent les Hellènes; c'est chose trop connue de tous les archéologues. Avec vous moins qu'avec personne il est nécessaire de s'y arrêter.

Mais n'y a-t-il pas un autre indice bien précieux et bien significatif dans l'adoption par Mahomet comme jour sacré de celui qui appartient à la planète Vénus? Les auteurs musulmans eux-mêmes reconnaissent que le Prophète n'a fait là que conserver un antique usage, qui existait avant sa mission et que leurs ancêtres observaient « au temps de l'ignorance » (Pococke, *Spec. hist. Arab.* p. 307 et suiv.). Ici étant, on est en droit de voir dans la sanctification de ce jour encore un vestige du culte de la déesse du sanctuaire central de la Kaabah, un vestige des rites idolâtriques<sup>(1)</sup>. Quant aux raisons que donnent les docteurs musulmans pour justifier la sainteté de ce jour, qu'ils appellent *يوم الأيام* et dont ils regardent l'observation comme un des plus beaux privilèges de l'islamisme, qu'il fut institué par Abraham en souvenir de la création de l'homme le septième jour et que le jugement dernier aura lieu un vendredi, il est facile de voir que ce sont là de ces raisons inventées après coup pour expliquer un ancien usage dont on veut dissimuler l'origine réelle et qu'il n'y a pas plus de valeur à y attacher qu'à tant d'autres explications du même genre combinées par Mahomet et par ses sectateurs pour pallier les antinomies fréquentes entre la doctrine de l'islamisme et bien des particularités de son culte<sup>(2)</sup>. Les prolemistes de

(1) Voy. aussi ce que devient la célébration de ce jour chez les sectes qui mêlent à quelques formes empruntées à l'islamisme les débris des vieux rites et des doctrines du paganisme asiatique, comme les Druses, non pas tant dans l'esprit primitif des livres de Hamza que dans l'état actuel de leur religion, et les Moutaïrions: Regnault, *Recherches sur les Druses et sur leur religion*, dans le *Bulletin de la Société de Géographie* de 1837; De Sacy, *Journal asiatique*, 1<sup>ère</sup> série, t. X, p. 321-351.

(2) Au reste, pour les astrologues musulmans la planète Vénus est l'astre de l'islam: voy. déjà *Recherches sur le culte de Vénus*, p. 78.

l'Eglise grecque ne se sont pas mépris sur l'origine de la sanctification du vendredi, non plus que les Persis (Tabistan, t. I, p. 49 de la traduction anglaise).

Consultons maintenant les traditions mêmes sur la fondation de la Kaabah, telles que Mahomet les a admises et qu'elles sont devenues articles de foi pour tous les Croyaants. Ou je me trompe étrangement, ou nous allons y retrouver à peine déguisé sous un vêtement biblique le vieux mythe du temple, un mythe qui existe exactement semblable dans la Phénicie et qui achève de mettre l'aérolithe de la Mecque en rapport avec la lénus sidérale des populations asiatiques.

Les théologiens musulmans assurent que le type de la Kaabah fut construit dans le ciel avant la création d'Adam, et qu'il y fut l'objet de la vénération des anges, auxquels Allah commanda de l'acquiescer, autour de cet édifice céleste, de la cérémonie des tournées ou terrâf. Adam, qui fut le premier vrai croyant, érigea la Kaabah sur la terre, dans son emplacement actuel, précisément au-dessous de celui qu'elle occupait dans le ciel. Après Adam, son fils Schit (Seth) répara la Kaabah, et à l'époque du déluge elle fut enlevée au ciel, à l'exception de ses fondements, qui restèrent cachés sous le sol.

Plus tard, Allah commanda à Abraham de rebâtir ce sanctuaire avec l'aide d'Ismaël. Abraham vint donc trouver son fils, lui communiqua l'ordre du ciel, et tous deux se mirent en devoir de l'exécuter, d'après des proportions que Dieu lui-même leur fit connaître. Ils creusèrent d'abord des tranchées d'une profondeur égale à la stature d'un homme, et découvrirent les fondations posées par Adam. Ils élevèrent ces fondations jusqu'au niveau du sol; puis ils taillèrent des pierres dans les montagnes voisines, pour construire les murs. Comme Ismaël était allé en chercher une pour marquer l'angle où devaient commencer les a tournées, "il rencontre l'ange Gabriel, qui apportait en la tenant dans ses mains une pierre de la Kaabah céleste, la pierre noire," alors d'une blancheur éclatante, qui changea de couleur, "à suite des péchés des hommes" (Tabari, p. 180 et suiv. de la traduction de Taberny; Pococke, Spec. hist. Arab. p. 121; D'Hsson, Tableau de l'empire ottoman, t. III, p. 151 et suiv.; Burchhardt, Voyages en Arabie, t. I, p. 217 de la

traduction française; Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 170 et suiv.).

La légende mythologique de Tyr, conservée dans les fragments de Sanchoniathon (p. 34), disait : « Atharté, parcourant la terre, trouva une étoile tombée du ciel et la relevant la consacra dans l'île sainte de Tyr, » περὶ τὸν οὐρανὸν ἐκ τῆς οὐρανόθεν ἀστὴρ ἐλθὼν, ὃν καὶ ἀεὶ ἡμεῖς ἐν Τύρῳ τῇ ἁγίᾳ νῦν ἐκείνην. Je mets ces deux récits en regard et j'y vois un même mythe, appliqué dans le premier cas à l'aérolithe de la Kaabah et dans le second à l'émeraude lumineuse du temple de Melgarth.

Nous savons en effet d'une manière positive par le témoignage du Coran (XXXVII, 151-150) et de tous ses commentateurs que jusqu'à Mahomet les Arabes regardaient les Anges comme des êtres féminins, qu'ils appelaient بنات اللہ, « filles de Dieu » (voy. Caussin de Perceval, t. I, p. 348). Si l'on recherche par conséquent comment leur imagination pouvait se représenter l'Ange Gabriel apportant la pierre céleste à Ismaël, on devra nécessairement répondre que c'était sous les traits d'une femme ailée tenant dans ses mains une pierre de forme ovale ou arrondie. N'est-ce pas là précisément, et trait pour trait, la manière dont Atharté, tenant l'aérolithe ou l'astre tombé du ciel qu'elle va transporter dans le temple de Tyr, est figurée sur les précieuses monnaies d'argent de Marium de Chypre (D. de Snyres, Numismatique et inscriptions cypriotes, pl. VII, nos 3 et 4; Waddington, Mélanges de numismatique, t. I, pl. IV, nos 7 et 8), où le Duc de Snyres (Numismatique et inscriptions cypriotes, p. 3) et notre ami Waddington (Mélanges de numismatique, t. I, p. 54) ont reconnu ce sujet. Le dernier en décrit en effet le type en ces termes : « Femme ailée s'agenouillant à droite, et portant de ses deux mains un disque à la hauteur de sa ceinture »<sup>(1)</sup>. Abou-l-Jéda

(1) Tous les types de ces monnaies de Marium (voy. la pl. IV du tome I<sup>er</sup> des Mélanges de numismatique de M. Waddington) ont trait au culte d'Atharté; ce sont des images ou des symboles de cette déesse. Au revers de la figure

raconte dans sa Vie de Mahomet que lorsque le Prophète vainqueur entra dans la Kâ'abah il y vit peintes sur les murailles « des images en figures d'anges, الشيوخ على صور الملائكة, qu'il fit aussitôt effacer. Je serais tout à fait porté à croire qu'une des peintures ainsi désignées devait représenter la Vénus de la Kâ'abah, ailée et tenant dans ses mains l'aérolithe sacrée, exactement comme l'Astarté des monnaies de Marium. Une telle image retracait la légende qui s'est glissée dans les traditions musulmanes grâce au déguisement de noms bibliques. Peut-être même la légende telle que nous la lions chez les théologiens de l'islam, avec pour acteurs Abraham, Ismaël et l'Âge, avait-elle pris naissance dès avant Mahomet, parmi les Kanyfes ou les judaïsants, nombreux alors dans l'Arabie, plutôt d'après l'image exposée aux regards dans la Kâ'abah que d'après le mythe lui-même qui avait inspiré cette image. M. Renan a judicieusement remarqué (Mém. de l'Acad. des Inscri. nouv. sér. t. XXIII, 2<sup>e</sup> part. p. 259) que souvent les légendes populaires où d'anciens mythes religieux se présentent altérés et mal compris ont en leur source dans les monuments de l'art interprétés maladroitement plus que dans une déformation du récit mythique lui-même.

Il est, du reste, à remarquer qu'à la différence des habitants du Yémen et aussi, semble-t-il, des Nabatéens, les Arabes du Hedjâz, à quelque tribu qu'ils appartiennent, donnaient, parmi les êtres mythologiques associés au suprême الله et émanés de sa substance, la primauté à des déesses féminines dont le culte avait bien plus d'importance et surtout un caractère beaucoup plus général que celui des dieux mâles, toujours réduits à un rôle très secondaire et secondaire.

---

que je rappelle nous avons le cygne. Sur les pièces plus anciennes et anépigraphe, d'un côté Astarté ailée, tenant une couronne et une sorte de caducée, de l'autre la pierre conique de la déesse. Quand donc l'Astarté ailée tenant l'aérolithe est remplacée par un éphète nu et ailé (Mus. Hunter. pl. LXVI, n° 20) ou par une figure barbare, à quatre ailes et vêtue d'une longue robe (Mus. Hunter. pl. LXVI, n° 19 et 21), l'un et l'autre personnage portant également dans ses mains l'aérolithe divin, je n'hésite pas, pour ma part, à y voir l'Astarté mâle, la Vénus barbata, dont les anciens nous signalent précisément les images dans l'île de Chypre (Serv. ad Virg. Aen. II, v. 632; Macrobi. Saturn. III, 8).



dans les étroites limites d'un culte de tribu. On peut même dire que la donnée principale de leur religion consistait dans l'adoration d'une divinité à la fois sidérale et personnifiant le principe femelle de la nature, divinité qu'Hérodote (II, 8) a très exactement qualifiée de *Θῆραις*, en remarquant qu'elle leur était commune à tous. C'est cette seule et même divinité qui se reconnaît sous des noms différents correspondant à ses principaux sanctuaires et aussi à une localisation de ses attributs fort complexes dans la conception première comme corps de toutes les divinités orientales, à une localisation de ses attributs dans un corps céleste déterminé sous chacun de ces noms. La sourate LIII du Coran atteste en la relevant cette prééminence attribuée à la divinité féminine dans le paganisme arabe, et nous fait connaître en même temps les trois principales formes, que toutes les traditions de la péninsule montrent avoir été l'objet d'un culte très étendu, presque général, et qui ne se restreignait pas à une race ou à une tribu : ce sont *اللات*, *العزى* et *سواع*. Sous le nom de *اللات* (voy. sur les sièges principaux et l'étendue de son culte, Oslander, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. VII, p. 479-482), contracté de *اللات*, la 𐤆𐤋𐤕 de Palmyre et de la Nabatéenne, la déesse du principe femelle était la planète Vénus; Hérodote le dit positivement, en transcrivant son nom une fois *Ἀδύλλα* (I, 131) et une seconde fois plus exactement *Ἀδιδά?* (II, 8), et rien ne nous donne le droit de contester son témoignage. Comme *العزى*, nom qui offre une frappante analogie avec la 𐤍𐤓𐤕𐤍𐤕 phénicienne, traduite en grec *Ἀδύνα Ζώειρα Νίξ*, de l'inscription bilingue de Daphné (De Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale*, p. 36-38), et avec la déesse 𐤍𐤓𐤕𐤍𐤕, déesse de la planète Vénus dans le paganisme de Harrân (Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*, t. II, p. 247)<sup>(1)</sup>, elle était plutôt la lune chez les Arabes, comme Oslander (*Zeitschr. der*

(1) *العزى* et la Vénus 𐤍𐤓𐤕𐤍𐤕 sont des formes féminines correspondant au dieu mâle *ʿAzzas* ou *ʿAzzos* (𐤍𐤓𐤕𐤍𐤕), adoré dans la Bactriane (Waddington, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, n° 2314) et à Edesse (Julian. *Orat.* IV, p. 150, ed. Spanheim). Les Sabiens de Harrân avaient aussi un dieu 𐤍𐤓𐤕𐤍𐤕, d'après le *Kitab-al-fihrist* (Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*, t. II, p. 34).

Il faut rapprocher de ces noms celui du démon 𐤍𐤓𐤕𐤍𐤕, habitant du désert (Levit.

deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 491) l'a établi d'une manière tout à fait définitive; vous vous rappelez que des nombreuses formes sous lesquelles était adorée אל (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 484-490), la plus célèbre, objet de nombreux pèlerinages, était l'arbre sacré de la tribu de Ghabafan au lieu nommé Bos (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 92), arbre appartenant à l'espèce appelée إسجود, Spina aegyptiaca, qui avait aussi un caractère divin chez les Nabatéens mais y était consacré à Bel, comme le prouve le nom propre אלבדל des proxénètes du Sinai (voy. A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIV, p. 432). Le culte de la Lune chez les Arabes du Hedjaz est d'ailleurs attesté, comme l'a remarqué Osiander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 469), par les noms des deux tribus de إله (les Alh. -hāsi d'Agatharchide : p. 184, ed. C. Müller) et de إله, que Bochart (Phalay, l. II, c. XIX) a ingénieusement rapprochés de אל, nom d'un des fils de Jochan dans l'ethnographie de la Genèse (X, 26). Quant à אל (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 496 et 497), son nom est étroitement apparenté à celui du dieu chaldéo-assyrien Mann, מנ (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 126), du אל, associé à אל, « la Fortune, » dont quelques-uns des Hébreux avaient adopté le culte dans la captivité de Babylone (Is. LXV, 11), et du אל de la Nabatéenne (révélé par le nom propre אלבדל des inscriptions du Sinai : voy. A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIV, p. 394), person-nages dont l'appellation, dérivée de la racine אלבדל, implique l'idée d'une divinité du sort. Des témoignages précis établissent que אל, adorée dans le rocher de Qodaïd, était pour la tribu de Khozish, chez laquelle son culte était particulièrement fervent; l'étoile de Sirius (Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 498), regardée aussi en Egypte comme une déesse,

XVI, 8, 10 et 26), qui est bien évidemment un ancien dieu chamanéen. Je n'hésite pas en effet à considérer, avec M. Munck (Palestine, p. 190) et M. Dorcy (Die Israeliten zu Mekka, p. 8), אלבדל comme identique à אלבדל; le ב de אלבדל étant quiescent, a été supprimé, et le ב qui se trouve entre les deux ב est l'aleph de prolongation, très fréquent en arabe et dont on trouve aussi des exemples en hébreu.

𐤁𐤍𐤁𐤁\* Ab-Suphi, Ish-Sothir, qui tient une place d'honneur dans les plaques astronomiques des temples.

Aux trois noms cités par Mahomet et qui représentent la déesse des Arabes du Hadjâz sous les trois faces de la planète Vénus, de la lune et de Sirius, j'en ajoute un quatrième, qui la représente sous un dernier aspect, non plus idéal, mais purement en rapport avec les phénomènes de la génération. C'est ʿIṣw, la déesse de la tribu de Hadhram, adorée dans la petite ville de Rohât, à trois journées de marche de la Mecque sur la route de Médine (Ott. andes, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 495). Son nom, ʿIṣw, que les épigraphes arabes traduisent, quand il est employé comme substantif ou comme appellatif, semen effluens propter lusum amatorium et oculationem, est en effet comme sens le correspondant exact de celui de la Zarpanit babylonienne, 𐤆𐤌𐤍𐤀, 𐤆𐤌𐤍𐤀 𐤆𐤌𐤍𐤀 𐤆𐤌𐤍𐤀, la 𐤆𐤌𐤍𐤀 de l'âge araméen de la Mésopotamie (sur l'étymologie et la signification du nom de cette dernière déesse, voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroë, p. 119).

Faut-il, d'après les témoignages chrétiens que j'ai cités plus haut,<sup>(1)</sup> ajouter un 𐤀𐤎𐤁 ou 𐤀𐤎𐤁 comme une cinquième forme, entièrement distincte, de la déesse Cébste de l'Arabie? Je ne le crois pas, car si la déesse de la Kaabak n'avait pas été l'une des trois qu'énumère la sourate LIII du

(1) Il faut y joindre encore les témoignages suivants:

Schol. Gregor. Badley. p. 163: Ταύτην ἑορτήν Ἐδίδρες ἦγον ἐλπίδιον ἑπαδάς καὶ ἦν ἐλπίδι Χριστός ἡμέραν αὐξίφωνον παθοῦντες. Ἐλεδοῦντο δὲ κατὰ τὸ παρόντων ἀδύλοισι ὑπερσχεόμενοι, ὅθεν ἐξόντες ἔκραζον. Ἡ παρδένος ἔλεγον, αὐξίσι φῶς. Ταύτην, ὡς Ἐπιφάνιος γράει, ἦν ἑορτήν ἦγον καὶ Σαρακηνοὶ πᾶσαι ἦν παρ' αὐτοῖς σεβομένην Ἀεροδίην, ἦν δὲ Χαβαρα (sic, sans accent) ἦν αὐτῶν προσαγορεύουσι γλῶσση.

Bartholom. Eder. Confutat. Hagaren. p. 307: Ὅτι οἱ Ἀραβὲς δοξαζοῦσι τὸ ἐωσφόρον ἄστρον, Ζεδῶ, Ἀεροδίην, Κρόνον καὶ Χαμαρ λέγουσι. Ici l'auteur paraît avoir bronillé des noms qui se servaient rapportés dans les documents qu'il suivait à un couple de la déesse de la planète Vénus et d'un dieu

Coran, Mahomet n'eut pas manqué de nommer, soit dans ce chapitre, soit dans quelque autre endroit de ses prétendues révélations, une divinité aussi capitale dans le paganisme arabe, pour en interdire le culte. Je pense donc que l'appellation de كَبَار ou كَبِيرَة, spécialement attachée, comme nous venons de le voir, au culte de la « pierre noire », n'était qu'un surnom peut-être local, de la déesse اللات. Cette déesse était en effet celle qui personnifiait spécialement la planète Vénus. D'ailleurs chez les Coreyschites, c'est à dire chez la tribu dominante à la Mecque et en possession de la garde de la Kaabah pendant l'âge le plus florissant du hadj antéislamique, le culte de اللات avait une importance toute particulière (Weil, *Muhammed der Prophet*, p. 166; Caussin de Perceval, *Histoire des Arabes*, t. I, p. 409); c'est cette déesse qu'ils adoraient sous la forme du palmier ذات انواط (Oliander, *Zeitschr. der deutsch. morgel. Gesellsch.* t. VII, p. 481) et probablement aussi d'un autre arbre sacré que quelques témoignages signalent à la Mecque même (Aragi, p. 12, voy. Döpp, *Die Israeliten zu Mekka*, p. 19); c'est elle dont Abou-Soffyân, général des Coreyschites idolâtres dans leur lutte contre Mahomet, portait l'image au milieu de son armée au combat d'Ohad (Caussin de Perceval, t. III, p. 66). On pourrait trouver un indice du culte de la même déesse au temple de Taïf, qu'on sait positivement avoir été consacré à اللات, et à la Kaabah, dans la crainte que les gens de cette ville eurent qu'Abraham ne détruisit leur sanctuaire au cours de son expédition toute religieuse contre la Mecque, et dans le désir jaloux de substituer leur propre temple à la Kaabah détruite comme centre du hadj, qui leur fit fournir des guides au général abyssin (Schultens, *Hist. imper. vet. Isr.* p. 116; Caussin de Perceval, t. I, p. 272). Mais ce qui me frappe beaucoup plus, c'est qu'Herodote a eu raison de dire

---

assimilé à Cronos comme le Hobal de la Kaabah. Il semble aussi avoir confondu Xabac = كَبَار, désignation de la planète Vénus, avec Xapac = جو, la lune, puisqu'il applique ce dernier nom à Vénus.

Voy. du reste sur les passages relatifs à la Vénus - Xabac des Arabes: Gerhard Voss, *De orig. et progress. idololatr.* p. 467; Dobson, *Aglaophamus*, p. 127; Movers, *Die Phoenizier*, t. I, p. 602.

147.

qu'Alidâl était la dæne commune à tous les Arabes. Seule elle était adorée dans toute l'étendue de la péninsule par les populations les plus diverses, dans l'Arabie Pétrée sous le nom de  $\text{אלדל}$ , dans l'Arabie Déserte sous celui de  $\text{اللات}$  et dans le Yémen sous celui de  $\text{אללה}$ ; c'est donc elle qui seule pouvait devenir dans un de ses temples l'objet d'un culte commun à toutes les parties de l'Arabie, d'un pèlerinage où les habitants de l'ancienne Nabaténe et les Yamanites se rendaient avec autant d'empressement et de dévotion que les tribus du Hedjaz, tandis que les autres pèlerinages les plus fameux, comme celui de Eor ( $\text{Φορνεύς}$ ) dans la presqu'île du Sinaï et celui de Tebâla dans le Yémen, gardaient un caractère plus restreint et n'étaient fréquentés que par la population d'une même région. Le caractère de culte commun et supérieur aux cultes particuliers des tribus, qui coïncide si bien avec l'adoration de  $\text{اللات}$ , appartient, du reste, dès sa fondation, à la religion de la Kâabah, dans laquelle M. dey (De templi Meccani origine, p. 48) a reconnu à l'origine le monument et la consécration de l'alliance établie entre les Djorhom et les Ismaélites de la race de Kinânah. Vous préférerez de beaucoup, comme moi, cette opinion à celle qui a soutenue M. Dozy dans son livre sur des Israélites à la Mecque, attribuant la fondation de la Kâabah aux Siméonites émigrés, d'après la Bible, sous le règne d'Ézéchias (I Chron. IV, 42), émigration que le savant professeur de Leyde fait remonter jusqu'au temps de David. Il est en effet impossible de trouver aucune trace historique de la Kâabah antérieurement au premier siècle de notre ère (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 175 et 199; Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 492), et on peut même conclure de l'étude du texte d'Agatharchide qu'elle n'existait pas encore de son temps<sup>61</sup>. Quant à sa réelle

---

<sup>61</sup> Gibbon (History of the decline and fall of the Roman empire, chap. 2), Caussin de Perceval (Histoire des Arabes, t. I, p. 174), M. dey et M. Krehl (Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 71 et suiv.) appliquent à la Kâabah le passage de Diodore de Sicile (III, 44) sur un temple vénéré de tous les Arabes, qui aurait été situé dans le pays des Baryjopereüs. Et comme ces écrivains reconnaissent en même temps la date récente de la fondation de la Kâabah, comme même M. dey a fixé par de très ingénieux calculs de généalogies cette fondation vers l'an

importance et à l'extension du hadj, elle se commença, comme l'a très bien remarqué Osiander, qu'au III<sup>e</sup> siècle, quand une nouvelle race, les Khojâah, apparut dans la vallée de la Mecque, expulsa les restes des Djorhom et s'empara de la garde de la Ka'abah. Des deux populations qui établirent concurremment le culte de la « pierre noire » avaient chacune ses sacra gentilitia; pour les Kinânah c'était l'adoration de الجزع (Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 491; Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 74-78); pour les Djorhom les dieux nationaux (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 492) étaient يا ليت et يسان, dont il n'est plus question après eux (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 104), اساف et نايلة, dont les idoles demeurèrent jusqu'au temps de Mahomet sur les collines de Safah et Marwah (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 100 et 132); mais leur culte commun était celui de اللات, la déesse également adorée par tous les Arabes.

Il n'est pas jusqu'à la couleur noire de la pierre de la

80 av. J. C., Gibbon et M. Ley sont conduits à supposer que Diodore aura de son chef ajouté ce renseignement, vrai de son temps, aux extraits qu'il faisait d'Agatharchide. Ceci me paraît difficile à croire, et l'indication me paraît, bien qu'elle ait été omise par Photius, réellement empruntée à Agatharchide, comme tout ce que Diodore dit dans le même endroit. D'ailleurs, comme j'ai eu l'occasion de l'exposer à la fin de ma Quatrième lettre, malgré la grande autorité des noms que je viens de citer, je me range à l'opinion contraire, soutenu aussi par beaucoup de savants, entre autres par M. C. Müller, et je crois que les indications géographiques de Diodore ne permettant pas l'assimilation, puisqu'il y a une distance de plus de 160 lieues entre le site qu'il assigne à son temple et celui de la ville de la Mecque.

La plus ancienne mention de la Mecque est celle qu'en fait Ptolémée (VI, 7; 32), qui l'appelle Maxopaba (voy. Ritter, Indkunde, Asien, t. XII, p. 15 et 231). La ville n'existait pas encore à cette époque, puisqu'elle ne fut fondée qu'au V<sup>e</sup> siècle de notre ère par Qossay, mais le lieu de pèlerinage avait dès lors acquis une telle importance et une telle renommée que le géographe ne pouvait manquer de l'enregistrer dans ses listes de localités.

Kâabah qui ne se rapporte aussi très bien à la déesse de la planète Vénus, c'est à dire à **اللات**. C'était, ai-je dit plus haut, la couleur de tous les bétyles tombés du ciel et rattachés à des cultes stellaires. Mais de plus le Kitâb-el-ghibrî nous dit que la Vénus sidérale était appelée de son temps par les payens de Harrân **الصبية** (Chwolson, Die Stabier und der Stabismus, t. II, p. 33). Ce nom dérive certainement d'une forme araméenne **ܫܒܝܬܐ**, « la noire » (Chwolson, t. II, p. 237), et il remonte aux époques les plus anciennes du paganisme sémitique, car à Corinthe, où la religion locale était marquée d'une si forte empreinte phénicienne, nous trouvons une Aphrodite Medavris (Pausan. II, 2, 4; cf. VIII, 6, 2; IX, 27, 4; Athen. XIII, p. 588), qui en est la traduction exacte (Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 209). Il suffit de ces exemples pour repousser l'idée de M. Krehl (Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 72), qui voyait dans la couleur noire de la pierre un indice certain de consécration à la planète Saturne.

Après ces remarques, qui m'amènent à voir **اللات** dans la divinité représentée par la pierre noire de la Kâabah, on est en droit de se demander si le nom de **بيت الله** donné à ce sanctuaire, au lieu de venir, comme je l'ai conjecturé d'abord, d'un primitif **بيت الله**, ne serait pas la transformation musulmane d'un nom qui aurait été **بيت اللات**. Nous savons par le Kitâb-el-Aghânî que Mahomet lui-même substitua **الله** à **اللات** dans le nom de quelques tribus arabes pour en effacer tout vestige de paganisme (voy. Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. II, p. 649), et j'ai eu déjà l'occasion de parler de ce fait dans ma précédente lettre (p. 82).

**اللات**, ai-je dit, dans tous ses sanctuaires, et peut-être plus particulièrement qu'ailleurs dans la Kâabah, était la planète Vénus. Mais les divinités du polythéisme sémitique n'ont jamais un caractère aussi nettement rapporté à un phénomène déterminé que les divinités des peuples aryens. Elles ont une nature plus complexe et moins circonscrite. Ainsi la où la divinité du principe féminin est surtout une déesse-lune, la planète Vénus ne lui est jamais complètement étrangère, et par réciproque là où elle se personnifie le plus dans l'astre du matin, elle garde toujours certains

côtés de divinité lunaire (Lucian. De dea Syr. 4, voy. Lajard, Recherches sur le culte de Vénus, p. 43). Nous ne devons donc pas être surpris de la tradition arabe qui prétend que parmi les offrandes plus ou moins fabuleuses envoyées à la Kaabah par le roi de Perse Sabaür ou Sasiän se trouvaient, avec les grèbes qui valurent son nom au puits de Zemzem, des croissants d'or (Dozy, Die Israeliten zu Mekka, p. 138, Burton, Pilgrimage to El Medinah and Meccah, t. III, p. 160). Et ici doivent être rappelés les récits des Persis, enregistrés dans le Dabistân (t. I, p. 49 de la traduction anglaise), sur l'existence d'une magnifique statue de la Lune à la Mecque, statue qui aurait valu à ce lieu le nom de Madjah, « le lieu de la lune ». C'est un écho altéré de l'ancien culte, envisagé sous un seul des points de vue de la déesse. Un autre écho, plus exact, est celui qui dans les mêmes récits rattache au culte de la planète Vénus le mihrâb (Dabistân, t. I, p. 49 de la traduction anglaise), lequel est dans toutes les mosquées comme une image de la Kaabah et indique le point où les Croquants doivent se tourner pour prier.

Au reste, ce n'est pas seulement la « pierre noire » qui personnifiait la déesse dans le culte de la Mecque. Le temple lui-même, avec sa forme traditionnelle et consacrée, la Kaabah, était une autre image de la divinité, comme une idole plus vaste qui enveloppait l'événement sacré. Le point de vue vous paraîtra peut-être au premier abord étrange et inattendu; cependant je crois pouvoir le démontrer. Et d'abord il est évident que quand les docteurs musulmans disent que le plan de la Kaabah est d'origine céleste, que le temple est fait à l'image de celui qu'Allah lui-même créa dans les cieux avant de créer l'homme, ils ne font que répéter à leur manière un vieux mythe antérieur. L'antiquité relative à la forme essentiellement symbolique et divine qui valut au sanctuaire son nom et fut soigneusement maintenue dans toutes ses reconstructions, aussi bien avant qu'après Mahomet. Nous retrouvons en effet ce temple de forme cubique comme une donnée rituelle dans toutes les parties de l'Arabie. Le Yémen avait la Kaabah dans le fameux temple de Tébâla (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 106; Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 110 et 113). La ville de Sendad auprès de l'Euphrate en possédait une, dont l'existence est révélée par le nom du dieu local ذو الكعبات (Caussin de Perceval, t.



I, p. 269; Oslander, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. VII, p. 502). C'est une KSY27, c'est à dire un édifice carré, que consacre au dieu Dazarès le stratège fils de Zoile dans l'inscription bilingue, nabatéenne et grecque, découverte à Saïda (De Sauley, *Bulletin du Musée Parent*, 1er fascicule, 1867; De Vogüé, *Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Textes nabatéens*, n° 72). M. De Vogüé (*Syrie centrale, Inscriptions sémitiques*, p. 121) a très bien vu que le temple cubique était fait à l'image de la pierre en forme de cube ou de parallélogramme par laquelle les populations arabes symbolisaient le plus habituellement leurs divinités<sup>(1)</sup>. De cette donnée du temple modelé sur la forme significative et sacrée de l'idole, à regarder le temple lui-même comme une idole, comme étant à son tour l'image de la divinité et non plus seulement sa demeure, il n'y avait qu'un pas, et les Arabes le franchirent. Abou-l-farad (*Hist. dynast.* p. 160, et ap. Pococke, *Spec. hist. Arab.* p. 16) dit formellement : « Himyar adorait (يحيى) le Soleil, Kinânah la lune, Lasm<sup>(2)</sup> l'étoile Aldébaran, Lakhm et Djodham la planète Jupiter, Fay l'étoile, Qays Sirius, Asad Mercure, et

---

(1) Dans la religion des Grecs la pierre de forme cubique est attribuée à Cybèle et celle de forme parallélogrammatique à Hermès; il faut voir dans les notes de Vil. leison sur le traité « De la nature des dieux » de Cornutus (p. 245 et 280 de l'édition d'Osann) la réunion des passages antiques sur le symbolisme de ces deux formes. — de livre du *Pasteur* d'Hermas introduit la même notion dans la symbolique chrétienne avec des termes curieux à noter : *In medio vero campo candidam et ingentem petram mihi ostendit (pastor), quae de ipso campo tarreperat; et petra illa altior montibus illis erat, et quadrata erat, ita ut posset totum orbem sustinere. Vetus autem mihi videbatur esse, sed habebat novam portam, quae super videbatur exsculpta* (Herm. *Past.* III, *Similitud.* IX, 2)..... *Petra haec et porta filius Dei est* (*Ibid.* 12).

(2) M. Fleischer (*Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. VII, p. 468) corrige très heureusement *gawd* au lieu de l'impossible *gawas*, d'après la cosmographie de Schams. ed. din ed. Dimeschgi : voy. Chwolson, *Die Stabier und der Stabismus*, t. II, p. 404.

« Thagif un petit temple dans la partie supérieure de Makhlah que l'on appelle Thagif. بيتا باعلى نخلة يقال لها اللات »  
 La dernière partie de cette phrase a été entendue jusqu'à présent des érudits comme signifiant seulement que اللات avait un petit sanctuaire à Makhlah, où les Thagif venaient l'adorer. Mais les expressions sont tout à fait précises et veulent dire beaucoup plus. C'est le petit édifice lui-même, بيتا, qu'on appelait اللات, et on lui rendait un culte aussi direct qu'aux corps sidéraux mentionnés auparavant dans la même phrase. Les Thagif voyaient une image de la déesse Allat dans le sanctuaire, probablement carré, de Makhlah aussi bien que dans la pierre carrée de leur temple de Tayf. Voici un premier exemple bien positif d'un temple-idole; les environs de Damas nous en offrent un autre, car une inscription grecque (Waddington, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, n° 2562 g) y mentionne le dieu Αεγάδας, c'est à dire « le dieu temple », <sup>(1)</sup> ἡ ἱερότης. Un troisième et dernier nous est fourni par le dieu <sup>(2)</sup> الازار, d'après lequel un Coreyschite s'appelait <sup>(3)</sup> عبد الازار tandis que ses frères étaient nommés Abd-Manâf et Abd-el-Qayfi (Diander, *Zeitschr. der deutsch. Morgent. Gesellsch.*, t. VII, p. 500). Le nom signifie

(1) d'idée d'adorer le temple lui-même en le considérant comme une image divine a dû naître du culte des pierres. En effet, d'un côté, comme nous l'avons vu plus haut, le nom et la notion de « demeure du dieu », בית-אלה ou בית-אל, s'étendait facilement de la pierre sacrée au temple qui la renfermait, et de l'autre côté la pierre sacrée n'était pas seulement « la demeure de la divinité », le bétyle, mais la divinité elle-même, « le père vénérable », אב אדיר, *Abaddir* (Priscian. V, p. 647, ed. Patsch.; Augustin. *Epist. XVII ad Maxim. Madag.*).

Les fragments de Sanchoniathon (p. 30, ed. Orelli) désignent les bétyles en ces termes, βαλῶντα δέ τους ἐμψύχους. La première épître de S<sup>t</sup> Pierre (II, 4 et 5) s'empare de cette notion de la symbolique païenne des religions de l'Asie et de la doctrine de la pierre regardée comme demeure divine pour l'introduire dans la symbolique du christianisme, en rapport avec les passages des Psaumes (CXVII, 22) et d'Isaïe (XXVIII, 16) sur la pierre rejetée des architectes qui devient la pierre angulaire de l'édifice nouveau: Πρὸς ὃν προσερχόμενοι, λίθον ζῶντα, ἐπὶ ἀνθρώπων μὲν ἀποδοκιμασμένον, παρὰ δὲ Θεῷ ἐκλεκτόν, ἐν λίθον, — καὶ αὐτὸ ἐς λίθον κτίματος καὶ οὐδοῦ καὶ ὀχυρώσεως.

en effet « la maison, le temple, » et Osiander avait cru qu'il s'appliquait à la Ka'abah. Mais, comme l'a remarqué M. Fleischer, cette interprétation n'est pas possible à maintenir, le Qâmoûs disant formellement que الار est une divinité. C'est encore un dieu-temple. Ma manière de considérer la Ka'abah comme étant une image de la déesse اللات, en même temps que son temple, n'a donc rien que de conforme aux données de la vieille religion des Arabes et au culte de cette divinité spécialement, puisque c'était également elle que représentait le petit édifice de Makhlak.

Le qui me conduit principalement à penser ainsi est le singulier usage de revêtir la Ka'abah de la tenture appelée Kismak, usage que Mahomet a conservé, mais qui remonte aux temps du paganisme et dont on attribue le premier établissement au rabbâ himyarite Asâd-Albou-Karib (Burchhardt, Voyages en Arabie, t. I, p. 186-188 de la traduction française; Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 94; Burton, Pilgrimage to El-Medînah and Meccah, t. III, p. 296-300). Je ne connais rien de pareil pour aucun temple de l'antiquité. Mais, en revanche, si l'on admet qu'ici le sanctuaire lui-même est considéré comme une idole, comme une représentation de la divinité qu'on y adore, l'usage qui semblait d'abord étrange et isolé s'expliquera tout naturellement en étant rattaché à un ordre de faits qui se reproduisent dans tous les cultes antiques. La tenture ou plutôt le vêtement appliqué sur la Ka'abah rentre de cette manière dans la catégorie des exemples du stobisme ou de la coutume d'habiller de draperies et de bijoux les images divines, que nous retrouvons chez les Égyptiens, chez les Grecs et chez les Babylo niens (voy. ce que j'ai dit, dans le dernier chapitre de mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, sur les documents qui établissent le développement considérable de cette coutume dans le culte chaldéo-assyrien). Elle existait également chez les Arabes, qui même paraissent de vêtements d'étoffes recherchées et de bijoux de femme, non seulement leurs idoles anthropomorphes, mais les arbres sacrés qu'ils adoraient en certains endroits à titre d'images des divinités, comme le célèbre palmier de Madjran (Caussin de Perceval, t. I, p. 125). Rien de plus naturel, en conséquence, que d'admettre que là où ils regardaient le temple même comme divin, où ils lui reconnaissaient le caractère

d'une idole, ils aient pris l'habitude de le parer aussi et de le vêtir, habitude dont on ne se rendrait pas compte autrement. Des docteurs musulmans dans leur langage traditionnel ont conservé des vestiges de ce caractère primitif de la coutume de la kiswah. Pour eux ce n'est pas, comme quelques personnes ont pu le penser, une tente qui rappelle la vie nomade et le tabernacle du désert; c'est un vêtement qui semble s'appliquer à un être animé. Quand on met en place la nouvelle kiswah, ils disent que la Ka'abah prend l'ihram comme les pèlerins (Burchhardt, t. I, p. 186 de la traduction française); la partie qui pend devant la porte est appelée la bourkah, c'est à dire du même nom que la voile qui couvre le visage des femmes (Burton, t. III, p. 295). Aussi les mystiques de l'islam ne manquent pas de comparer la Ka'abah à une vierge parée de ses plus beaux vêtements et de ses plus riches ornements, comme dans ce vers du poète Abd. er-Rahim el-Boursay:

وَعَرَّسَ سَكَّةَ الْكَرَامَاتِ تَجَلَّى

« et la fiancée de la Mecque (la Ka'abah) apparut couverte de lignes (miraculeuses). »

Je crois donc que c'est encore d'après une exacte tradition conservée chez les Grecs qu'Euthymius le Zigabénien (p. 15) donne le nom d'idole au sanctuaire même de la Mecque ou lieu « d'adoration du précepte, » pour me servir de ses propres expressions, το Βαχχά εἰδωλόν, ὃ ὀραμαῖος προσ-εὐχνησθῆναι ἢ παραεὐχνησθῆναι.

Mais dans les religions dont le domaine embrasse la Syrie, l'Arabie et le bassin de l'Euphrate et du Tigre, les divinités marchent toujours par couples d'un personnage mâle et d'un personnage féminin, associés conjugalement. « Chacune des formes de la divinité féminine a ordinairement pour pairière une des formes correspondantes de la divinité mâle; cette règle est générale et n'offre d'exception que dans le cas où la divinité a conservé le caractère androgyne de la conception primitive. » (De Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, p. 76). Pour employer la formule la plus simple de toutes et qui a conservé l'apparence la plus antique, celle de la religion phénicienne, toute 𐤍𐤏𐤋𐤁 est associée à un 𐤍𐤏𐤋 et à tout 𐤍𐤏𐤋 correspond une 𐤍𐤏𐤋𐤁; « chacun de ces couples

constitue une unité complète, reflet de l'unité primitive » (De Vogüé, p. 56; voy. aussi mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3<sup>e</sup> édition, t. III, p. 131).

Le dieu parétre de la déesse qui était censée résider dans la « pierre noire » est nommé à plusieurs reprises d'une manière formelle par les écrivains arabes avant et après l'islamisme. C'est Is, que l'on énumère toujours parmi les principales divinités des Coreyschites (Weil, Muhammed der Prophet, p. 493) et qui, du moins dans les derniers siècles qui précèdent l'islamisme, avait pris dans le culte de la Ka'abah une importance tout à fait prépondérante (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 493-495; Dozy, Die Israeliten zu Mekka, p. 74-77). A la bataille d'Ohod, le cri d'Abou-Soffjan vainqueur des premiers musulmans fut: « Triomphe, Hobal! » (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. III, p. 108). C'est au culte de Hobal que Leyd, le précurseur de Mahomet, déclare dans des vers célèbres avoir renoncé (Krohl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 90). Enfin c'est le nom de Halbit-Hobal qu'avait donné à son neveu (Tabrizi, p. 19v) le fameux champion du culte de la Ka'abah, Halbit-Zohayr, qui alla combattre la tribu de Ghatafan afin de miner le temple rival qu'elle avait ébahi (Aboulféda, Hist. antislam. p. 136, trad. de Fleischer).

Is était représenté sous une figure humaine, quelques-uns ajoutent sous les traits d'un homme âgé portant une longue barbe (Reinaud, Monuments musulmans du cabinet Blacas, t. I, p. 246). Sa statue principale, que Mahomet fit mettre en pièces (Aragi, p. 77), était d'une pierre rouge appelée qas. La main droite, brisée depuis une époque ancienne, avait été refaite en or par les Coreyschites, sans doute lorsque Qotay prit l'intendance de la Ka'abah, et cette main tenait les flèches sans fer et sans penne avec lesquelles on consultait le sort, القراح ou الزحار, au nombre de sept (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 98). Elle avait été d'abord placée à l'extérieur de la Ka'abah, sur la terrasse de l'édifice (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 224), mais plus tard elle fut transportée à l'intérieur, au-dessus du dôme qui recouvrait le trésor et dans lequel étaient déposés les offrandes (Burckhardt, Voyages en Arabie, t. I, p. 220 de la traduction française). Caussin de Perceval (t. I, p. 220; voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 494) a très ingénieusement conjecturé que

ce transport de l'image divine dut avoir lieu quand la Kaabah fut reconstruite par les soins de Dohay. Mais il n'en restait pas moins à l'extérieur, même après cette reconstruction, une autre statue de Hobal, puisqu'on la désigne comme plus grande que les 360 idoles qui l'accompagnaient et couronnaient la façade du temple (Pococke, *Spec. hist. Arab.* p. 100); c'est là sans aucun doute cette idole des Khozâah, *هول* *هول*, qu'Alli brisa tandis que Mahomet lui-même lui prêtait ses épaules pour pouvoir l'atteindre (Pococke, *ibid.*). Aboulféda et plusieurs autres écrivains de la vie de Mahomet racontent que lorsque le Prophète entra victorieux dans la Kaabah après la prise de la Mecque il y vit, entre autres figures idolâtriques, « l'image d'Abraham tenant à la main les flèches du sort; » alors il dit : « Insensés qui ont attribué à notre patriarche les attributs de la superstition ! Qu'a de commun Abraham avec les flèches du sort ? » Et il ordonne « de détruire ces figures » (Pococke, *Spec. hist. Arab.* p. 98; Caussin de Perceval, t. I, p. 231). Pococke a démontré de la manière la plus ingénieuse et la plus probante que ce récit, et le propos de Mahomet, ne pouvaient s'appliquer qu'à la statue de Hobal placée dans l'intérieur de la Kaabah et tenant les flèches fatidiques. Nous saisissons ainsi sur le fait le procédé par lequel Mahomet transformait les anciennes légendes mythologiques et affublait de noms bibliques les divinités de la Kaabah pour faire cadrer la conservation du caractère sacré de ce temple avec sa doctrine nouvelle et avec ses prétentions à rétablir la religion d'Abraham et d'Ismaël.

Les écrivains arabes s'accordent à dire que la première statue de Hobal, celle en pierre rouge, fut placée à la Kaabah par Oussay fils de Dohay quand il devint intendant du temple, au temps où Sapor I<sup>er</sup> régnait sur les Perses (Aboulféda, *Hist. antislam.* p. 136 de la traduction de Fleischer), c'est à dire vers 237 ou 238 de notre ère (Caussin de Perceval, t. I, p. 227). Ils ajoutent que cette image avait été apportée par lui d'un voyage dans une contrée plus civilisée que n'était alors le Hadjâz, soit de Hith sur l'Euphrate (Azraqi, p. 39 et 51), soit, d'après la version la plus généralement adoptée, de la ville de Maab dans le pays de Balqa (Aboulféda, *Hist. antislam.* p. 136 de la traduction de Fleischer; Ibn-Hischâm, p. 51 de l'édition de Wüstenfeld); c'est à dire d'Israël, l'ancienne Ar. Moab. Ce récit ne me semble pas aussi fabuleux que l'ont pensé M. Kiehl (*Ueber die Religion der vorislamischen Araber*, p. 28 et suiv.) et

M. Dozy (Die Israeliten zu Mekka, p. 75). Sans doute on attribue à Âmr fils de Dohay l'érection de toutes les idoles de la Mecque et de ses environs, qui certainement n'a pas pu être l'œuvre d'un seul homme; sans doute la tradition personifie sous son nom toutes les institutions religieuses qui réglèrent le pèlerinage et le culte pendant l'époque de la domination des Khazâah (Caussin de Perceval, t. I, p. 225-228), et Âmr fils de Dohay est devenu pour Mahomet (qui dit l'avoir vu en enfer: Ibn-Khalkikân, n° 557) et pour ses sectateurs, dans leurs vœux systématiques, une sorte de bon émissaire, qui porte toute la responsabilité du caractère idolâtrique de l'ancienne religion de la Mecque et qui est censé avoir corrompu le culte de ce sanctuaire, resté pur jusqu'à comme il avait été institué par Abraham et par Ismaël. Mais cette légende, me paraît-il, n'a pu s'établir qu'à la faveur d'un souvenir antérieur qui rapportait à Âmr un fait important de l'histoire de la Ka'abah, tel que l'introduction de la première idole anthropomorphique que l'on eut une encore dans le sanctuaire. Or, je remarque qu'aucun des dires relatifs à des idoles élevées par ce personnage n'offre la précision et le caractère éminemment vraisemblable de ce qui a trait à la statue de Hobal. Les Arabes du Hedjaz, au III<sup>e</sup> siècle de notre ère, étaient encore très barbares et surtout n'étaient pas grands élèves en fait de sculpture. Leur idolâtrie ne s'élevait pas au-dessus d'un grossier fétichisme; en guise de simulacres divins ils adoraient des pierres équarries, à la fois par suite d'une notion symbolique, comme je crois l'avoir montré dans cette lettre, et parce qu'ils ne savaient pas faire de statues. Leurs premières idoles, au sens étroit du mot, les rares statues en forme humaine qu'ils placèrent vers cette époque dans quelques-uns de leurs temples étaient des œuvres étrangères, qu'ils allaient demander aux contrées où d'autres Arabes menaient une vie sédentaire et connaissaient les arts de la civilisation. Et les comparaisons des poètes antéislamiques qui n'ont pas de terme plus haut pour vanter la beauté féminine que de la rapprocher du visage d'une idole (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 505, et la note de M. Fleischer), ainsi que le proverbe « encore plus beau qu'une idole » (Freytag, Arab. proverb. t. I, p. 408, prov. 195), montrent le degré d'admiration que ces produits de mains moins barbares excitaient chez les tribus qui en faisaient l'objet de leur culte, sans être elles-mêmes capables de les imiter. Rien n'est donc plus naturel et plus conforme à la réalité des choses que le récit qui montre Âmr fils de Dohay

admirant les statues qu'il voit dans les temples d'une de ces provinces attenantes à la Syrie où la population d'origine arabe avait, nous le savons aujourd'hui d'une manière positive, des édifices sacrés à la romaine et des artistes indigènes, et commandant à ces artistes, pour la rapporter dans son propre pays et l'installer dans la Ka'abah, une statue pareille représentant son dieu Hobal.

Mais si je crois en conséquence à l'authenticité de la tradition qui fait élever par Amr fils de Dohay la première statue que l'on ait placée à la Ka'abah, la statue de Hobal, je ne saurais le considérer avec les écrivains musulmans comme ayant introduit le culte de ce dieu, qu'il aurait emprunté aux pays voisins de la Syrie. Des faits précis montrent en effet que Hobal était adoré bien avant lui à la Mecque. de nom propre Jib, certainement emprunté au culte du dieu, se retrouve chez les Benou-Kelb (Fabrzi, p. 14v; voy. Zuck, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. III, p. 209), tribu issue de la race de Qodhah qui dominait à la Mecque et avait l'intendance du temple avant les Khaz'ah. de Marâcid (t. III, p. 30, et. Janyboll) parle aussi de la dévotion que portait à Hobal le godhaïte Khazaymah, qui vivait un siècle avant Amr fils de Dohay. D'ailleurs l'importante découverte (déjà signalée plus haut) de M. Joseph Halévy, qui a reconnu le nom de Hobal, sous la forme impossible à contester  $\square\beta\lambda\square$  dans l'inscription himyaritique n° 9 de Fournel, établit désormais que ce dieu, dont nous n'apercevons aucune trace dans les textes épigraphiques de la Nabatéenne et dans tout ce qui se rapporte aux Arabes de Syrie<sup>(1)</sup>, n'avait pas en effet sa patrie d'origine dans le nord de l'Arabie. le berceau de son culte

(1) On pourrait cependant au premier abord se demander si le dieu Obodas qu'Eusèbe (*De laud. Constantin.* 13) et Tertullien (*Ad nat.* II, 7) donnent avec Duseris comme le plus grand personnage du panthéon des Arabes voisins de la Syrie ne serait pas le même que Hobal, par suite d'une faute des copistes du texte grec d'Oranios auquel ce renseignement a été emprunté, OBODAC pour OBOLAC. Mais Etienne de Byzance (v. Oboda), toujours d'après Oranios, rapproche le nom de ce dieu Obodas ou Obodys de celui du roi nabatéen Obodas, c'est à dire 1729. Si ce rapprochement révèle la véritable orthographe du nom divin, ce nom se serait certainement rattaché au sens spécial de la racine 729 dans les idiomes arabes.



était en effet le Yémen et c'est du sud qu'il avait été apporté à la Mecque, soit par les Djorhom, soit par les Qodhaïtes, également yamanites d'origine. Mais en même temps, s'il était antérieurement connu et adoré, il est certain que l'érection de la statue par Amr augmenta beaucoup l'importance de son culte sous les Khozâah, qui venaient eux-mêmes du Yémen, et qu'il devint pour eux le dieu spécial de la tribu. C'est pour cela qu'on pouvait, comme je l'ai montré tout à l'heure, caractériser son image comme « l'idole des Khozâah ».

Il est probable qu'avant Amr fils de Dohay le dieu Hobal, s'il n'avait pas encore de statue, était honoré, comme la plupart des divinités arabes jusqu'alors, sous la figure d'une pierre dressée. Peut-être, de même qu'il fut plus tard représenté par la plus grande des figures du faite du temple, était-il symbolisé par la principale des pierres servant à la fois de simulacres des dieux et d'autels pour égorger les victimes, انصاب (voy. ce que j'en ai dit au commencement de cette lettre), dont l'auteur du Qâimôûs reconnaît que la Kaabah était primitivement entourée, et sur lesquelles, dit-il, on sacrifiait « à d'autres qu'au Dieu très-haut » (voy. Pococke, *Spec. hist. Arab.* p. 102.)<sup>(1)</sup> Deux de ces pierres dont la vénération était bien loin d'approcher de celle de la « pierre noire, » mais qui cependant avaient encore un caractère sacré, paraissent subsister aujourd'hui. La première est celle qui se trouve encastrée sur la face

et aurait caractérisé un dieu créateur, un dieu démiurge, 'Obôdâs étant à comparer au terme 7127 qui signifie « le Créateur » dans la version samaritaine de la Bible. Nous ne pouvons, du reste, proposer que des conjectures au sujet du dieu 'Obodas, tout en reconnaissant que cette lecture est la vraie, car on n'a pas encore trouvé la forme originale de son nom dans les inscriptions nabatéennes. Il se pourrait donc qu'il fallût y chercher l'arabe ٢١, ce qui en ferait un synonyme exact de l'appellation du dieu ٢٢, sur lequel j'aurai à revenir un peu plus loin.

(1) Il est cependant probable que le Qâimôûs ne rapporte pas une tradition complètement exacte quand il parle de sacrifices qui se seraient faits sur les pierres sacrées entourant la Kaabah. Nous verrons en effet plus loin qu'il semble résulter d'in-

sud-est de la Ka'abah, qu'on appelle El-Kaustadjab et que les pèlerins touchent de la main droite, en la baisant quelquefois, quand ils font les tawâf (Burchhardt, Voyages en Arabie, t. I, p. 183 de la traduction française; Burton, Pilgrimage to El-Medinah and Meccah, t. III, p. 162 et suiv.). la seconde est le Magâm- Ibrahim, la relique la plus vénérée après la « pierre noire », constamment cachée sous des tapis qui n'ont permis à aucun des faux hadjis européens de notre siècle de l'examiner (Burchhardt, t. I, p. 195 et suiv.; Burton, t. III, p. 175 et suiv.). D'après les précieux renseignements empruntés par M. Dozy (Die Israeliten zu Mekka, p. 158 et suiv.) aux manuscrits de Fakîhî, cette pierre serait couverte d'inscriptions, et le fragment que le savant professeur de Leyde en a publié d'après l'écrivain arabe ne permet pas, quoique très mal copié, d'y méconnaître l'écriture himyaritique, ainsi que l'a constaté Diander dès 1856<sup>41</sup>. Les pierres-idoles de Salkhat et de Oum-el-djomal, découvertes et publiées par M. de Vogüé, portent également des inscriptions de dédicatoires. Aussi je crois qu'il faut reconnaître dans le Magâm-Ibrahim un ancien ~~monument~~ remontant au temps où l'intendance de la Ka'abah appartenait encore à des tribus d'origine yamanite, qui avaient conservé l'usage de l'écriture de leur terre natale.

En nous révélant l'orthographe originare 𐤇𐤆𐤏, la découverte du nom de Hobal dans les inscriptions himyaritiques par M. Halévy met fin à toutes les incertitudes sur l'étymologie de ce nom. Pococke (Spec. hist. Arab. p. 98) et M. Dozy (Die Israeliten zu Mekka, p. 75 et suiv.) y voyaient la forme purement hébraïque 𐤇𐤆𐤏, « le Seigneur », avec l'article, et cette restitution

---

siens très-petit, que les sacrifices sanglants n'étaient point admis dans l'enceinte même qui environnait le temple, et qu'on immolait les victimes sur les pierres sacrées des deux collines de Safah et de Marwah.

41 L'application que M. Dozy a tenté de donner de ce fragment d'inscription, et dans laquelle il trouve une preuve de son système des Siméonites, est toute fantaisie. Pour y parvenir il est obligé d'admettre un mélange de lettres empruntées à des alphabets absolument différents comme patrie et comme époque, à qu'on considère comme opposé à la saine critique en matière de paléographie.

devenait l'un des pivots du système du professeur hollandais. Moeren (Die Phœ-nizier; t. I, p. 263), d'accord avec les lexicographes arabes, rapprochait ce nom des mots جبل, cranus, annosus, جبل, vir magnus aut procerus; enfin Fresnel (Journal asiatique, septembre 1838, p. 227) en cherchait l'origine dans le mot hébreu לִלְוּ pris au sens de « nuage, incertitude », et appliqué ainsi à un dieu du destin. Toutes ces conjectures doivent être abandonnées maintenant que nous savons positivement que جبل est une forme déjà corrompue et que la vraie leçon primitive et étymologique est جبل. Cette forme une fois rétablie, si l'on étudie les diverses significations de la racine לִלְוּ dans les langues sémitiques, on arrive rapidement à se convaincre que Hobal est caractérisé par son nom comme un dieu du « sort », ou plutôt un « dieu - Sort ». C'est ce qu'avait déjà reconnu Fresnel, bien que manquant des éléments nécessaires pour en fixer la véritable étymologie.

En effet c'est avec ce rôle de dieu du sort que Hobal se présente avant tout dans le culte de la Mecque. C'est pour cela que la statue, comme nous venons de le voir, tenait à la main les flèches mantiques. Les flèches, sans pointes et sans penne, étaient conservées dans la Kîabak sous la garde d'un ministre spécial, et c'est aux pieds de la statue de Hobal qu'on les mêlait dans un sac et qu'on en faisait le tirage, après avoir adressé au dieu cette prière : « O « divinité ! le désir de savoir telle ou telle chose nous amène devant toi. Fais-nous « connaître la vérité » (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 261, 265 et suiv.). Pococke (Spec. hist. Arab. p. 318) a déjà fait remarquer que la bête-man-cie arabe est un usage d'origine chaldéenne, auquel il est fait allusion d'une manière formelle dans les prophéties d'Ézéchiel (XXI, 26) : « Le roi de Babylone « s'est arrêté sur le carrefour, à la tête des deux routes, pour consulter le sort « de la divination il a mêlé les flèches (וְהִלְכָה בְּקֶלְבֵּי הַחֵלֶבֶת), il a interrogé les idoles. » St Jérôme, commentant ce passage, dit : Stabit in ipso confinio, et ritu gentis suae oraculum consulit, ut mittat sagittas in pharetram et commisceat eas inscriptas, sive signatas nominibus singulorum, ut videat cujus sagitta eperat, et quam prius civitatem debeat expugnare. Et en effet les cylindres babyloniens et égyptiens nous montrent à plusieurs reprises ces flèches du sort, presque toujours au nombre de huit et figurées très exactement comme les auteurs musulmans les décrivent chez les Arabes payens, nous montrent

dis-je, ces flèches tenues à la main de Marduk (Lajard, Culte de Mithra, pl. XXXII, n° 2; pl. LIV A, n° 5) et de Istar (Lajard, Culte de Mithra, pl. XXXVII, n° 1: la déesse y est figurée en compagnie de la triade de Anu, Bel et Marduk), les divinités des planètes Jupiter et Vénus, c'est à dire des deux corps célestes que les astrologues arabes appellent encore Grande et Petite Fortune (Gesenius, Commentar über den Jesaja, t. II, p. 337), notion déjà signalée par Apuh, Jovis (Stella) benefica, Veneris voluptifica (Apul. Florid. p. 348, ed. Elmenh.).

Le couple de Hobal, dieu - Sort, et de Allât ou la planète Vénus, personnifiée par la « pierre noire, » couple fondamental de la religion antique de la Kénabak, correspond donc exactement au couple de 𐤆𐤊𐤕 et de 𐤆𐤊 adoré par les Israélites infidèles (Is. LXV, 11). En effet, dans ce dernier, 𐤆𐤊, que les Sabiens de Harrân connaissent encore (Chevalot, Die Sabier und der Sabismus, t. II, p. 226) et dont le Talmud de Jérusalem mentionne les schisternes (Nedarim, fol. 56 a; Synhedrin, fol. 20 a), est certainement une divinité féminine, la Fortune que Pausanias (VI, 2, 4) dit avoir été adorée par les Syriens des bords de l'Euphrate, c'est à dire la Vénus asiatique, 𐤆𐤊𐤕𐤆𐤊 ou 𐤆𐤊𐤕𐤆𐤊, qui à l'époque grecque s'identifiait complètement dans toute la région syro-phénicienne à la Fortune (Lajard, Recherches sur le culte de Vénus, p. 76 et suiv.; 84 et suiv.), principalement à une Egcho' Poliadé (Meury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 208 et suiv.); la qualification de Gad s'applique d'ailleurs d'une façon particulière à la planète Vénus (Chevalot, Die Sabier und der Sabismus, t. II, p. 30 et 226), l'astre du bonheur par excellence (Selden, De diis Syris, Syntagm. I, p. 2 et suiv.; Von Hammer, Fundgruben des Orients, t. I, p. 9; Gesenius, Commentar über den Jesaja, t. II, p. 337). Dans la précieuse énumération assyrienne des sept sphères (𐤆𐤊𐤕𐤆𐤊 VII tiki), si bien interprétée par M. Oppert (Journal asiatique, octobre-novembre-décembre 1871, p. 448), cette planète est appelée 𐤆𐤊𐤕𐤆𐤊 Kakhab isli, « l'étoile du bonheur » (W. A. I. III, 57, 6, l. 51); voy. encore un autre exemple du mot isli, 𐤆𐤊𐤕𐤆𐤊, avec ce sens, dans l'inscription de Borsippa (col. 3, l. 23: W. A. I. II, 54, 1). Quant à 𐤆𐤊𐤕, c'est le dieu chaldéo-assyrien du sort, Manu, 𐤆𐤊𐤕𐤆𐤊 (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérus, p. 126), le 𐤆𐤊𐤕 des Nabatéens (A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.

t. XIV, p. 394), qui dans le Hedjâz, comme je l'ai fait remarquer un peu plus haut, se transforme en une divinité féminine, ʿĪs.

Mais dans les conceptions essentiellement astrologiques des religions euphratico-syriennes, dont le caractère subéiste se prononçait encore davantage et devenait presque exclusif là où il n'y avait pas raffinement de la pensée religieuse et où l'ignorance générale ne permettait pas de développement philosophique, comme chez les Arabes — dans ces conceptions astrologiques, le rôle de divinité du sort était intimement lié à une nature sidérale attachée au personnage divin. C'étaient les astres que l'on considérait comme exerçant une influence décisive sur toutes les choses de ce monde, et c'étaient les dieux qui y présidaient à qui appartenait à la fois de diriger les destinées et d'en être les interprètes. Si la Vénus asiatique s'identifie à la Fortune, c'est comme déesse planétaire; et Marduk, que nous avons vu tenir également les flèches du sort, est aussi le dieu d'une planète. Tout nous induit par conséquent à attribuer un caractère sidéral analogue à Hobal, le dieu du Sort du culte de la Kaabah. Mais en même temps il faut se défier de la tendance qui conduirait d'abord à en faire un dieu planétaire, soit celui de Jupiter, soit celui de Saturne, comme dans le passage de Schahrestânî que j'ai cité plus haut. J'ai montré en effet à la fin de ma lettre précédente, d'après les textes les plus positifs, que les Arabes, s'éloignant en cela des Chaldéens et des Syriens, s'occupaient beaucoup moins des planètes que des étoiles fixes et n'adoraient guère dans la première catégorie que Vénus<sup>(1)</sup>. Ce sont les étoiles fixes qu'ils observaient; ce sont elles auxquelles ils attribuaient l'influence prépondérante dans la nature, et par suite ce sont principalement elles qu'ils honoraient

---

(1) Il faut pourtant faire une exception pour Jupiter, que les tribus de Lakhm et de Djodham adoraient sous son nom habituel de ʿĪs (Abou-l-faradj, *Histor. dynast.* p. 20, et dans Pococke, *Spec. hist. Arab.* p. 4). M. Krehl (*Ueber die Religion der vorislamischen Araber*, p. 11 et suiv.) a cru aussi pouvoir établir que c'est le dieu de cette planète que les Benou-Malik et les Benou-Malkhan, de la race de Kinânah, adoraient sous le nom de ʿĪs. Son idole était une pierre qui se voyait à Djeddah. J'essaierai de démontrer plus loin que cette pierre existe encore aujourd'hui

d'un culte divin. Et en effet je crois pourrais établir par des preuves décisives que Hobal n'était pas le maître d'une planète déterminée, mais un dieu usanique et cosmique, personnifiant le ciel dans son ensemble<sup>91</sup>.

Les Arabes antéislamiques, dit Abou-l-Faradj (cf. Pococke, *Spec. hist. Arab.* p. 6), « connaissaient les levors et les couchers des étoiles, et les oppositions qui font que l'une se lève quand l'autre se couche, ainsi que leur puissance de produire la pluie. » Cette étude était celle qu'on désignait sous le nom de *علم الاجال*, et tous les témoignages sont d'accord pour montrer que les anciens Arabes attribuaient spécialement la venue des pluies, indispensables à la végétation sous leur ciel, à l'action des étoiles fixes et en particulier de celles des 28 mansions lunaires (Pococke, *Spec. hist. Arab.* p. 168-170; Canonin de Perard, *Histoire des Arabes*, t. I, p. 352). Or, la légende de Amr fils de Hohay raconte que lorsqu'il se procura l'idole de Hobal dans le pays de Balqa les gens de la contrée lui dirent de cette image et d'autres analogues : « Ce sont des seigneurs faits à l'imitation des corps célestes, *كواكب* (voy. Iamblich. *De myster. Aegypt.* III, 30) et des figures humaines. Nous les implorons dans la sécheresse et ils nous envoient

et que les légendes qui s'y attachent sont de nature à la rapporter plutôt à la planète Vénus. En tous cas l'idole de *جهم* est un exemple de plus du rapport étroit qui existait en Arabie, comme dans tous les autres pays sémitiques, entre l'adoration des pierres et le culte des divinités sidérales.

<sup>91</sup> De moment que l'on attribue au rôle aussi élevé au personnage de Hobal, ce que démontrèrent, je crois, les rapprochements qui vont suivre, il est difficile de ne pas comparer la conception de ce dieu du ciel et du temps, qui tient à la main les flèches avec lesquelles on tire au sort, avec le passage où Héraclite, disciple en tant de choses des vieilles philosophies religieuses de l'Orient, représentait la puissance suprême de l'univers sous les traits d'un enfant jouant aux dés (Origen. *sur Hippolyt. Philosophum.* IX, 9, p. 281, ed. Müller, cf. Procl. *In Tim.* p. 101; Clém. Alex. *Pædagog.* I, 5, p. 111, ed. Pottier). Sur l'idée mère de cette conception, voy. Ch. Lenormant, *Nouv. ann. de l'Inst. Arch.* t. I, p. 239, et *Mémoire sur les peintures que Polygnote avait exécutées dans le porché de Staphnia*, p. 121.

« la pluie » (Schabrestânî, p. 123. de l'édition de Curetoni; t. II, p. 335 de la traduction de Ch. Haarbrücker. — Aboulfida, *Hist. antejam.* p. 136 de la traduction de Fleischer). Movers (*Die Phoenizier*, t. I, p. 448) a reconnu avec toute raison que ce récit contenait une indication précieuse sur l'un des rôles principaux attribués à Hôbal et qu'il le caractérisait comme un dieu uranique<sup>(1)</sup>. Jérémie (XIV, 22) parle des idoles auxquelles on attribuait la puissance de faire pleuvoir. Mais le récit sur la statue de Hôbal est surtout à comparer à ce que dit du fameux dieu de Gaza, Marnas, מרנאס, « notre seigneur » (sur ce dieu voy. encore : *Marin. Vit. Procl.* 19; *dampfid. Abp. Sev.* 17; *Steph. Byz.* v. Ta'fa; *S. Epiphani. Adv. haeres.* p. 518; *S. Hieronym. Comment. in Is.* XVII, *Opp. omn.* t. III, p. 175; *Vit. Hilarion. Opp.* t. IV, part. II, p. 78 et 80; *Epist. ad dacham*, *Opp.* t. IV, part. II, p. 591; *Schökel, Doctr. num. vet.* t. III, p. 449), le diacre Marc, dans la vie de S<sup>t</sup> Porphyre, évêque de Gaza (*Bolland. Act. Sanctor. Februar. T. III*, p. 648): *Accidit autem, at illo anno exet siccitas et defectus pluviae. Cives vero omnes id adscribent ingressui Beati Porphyrii, dicentes: Nobis responsam dedit Marna, fore ut Por-*

---

(1) C'est aussi certainement comme productrice des pluies (voy. *Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber*, p. 10) que la tribu de Easra adorait l'étoile *البركان* (Aboulfaradj, dans *Pococke, Spec. hist. Arab.* p. 4).

(2) Cette vie, écrite par le compagnon même de S<sup>t</sup> Porphyre, est infiniment précieuse pour la connaissance des cultes païens de la côte des Philistins, et les archéologues n'en ont pas fait suffisamment usage. Ainsi j'y trouve le meilleur commentaire du curieux bas-relief d'Ascalon que vous avez publié (*Musée Napoléon III*, pl. XXXII), bas-relief qui représente la Vénus asiatique debout, de face, entre deux femmes nues assises, et dont le style paraît descendre jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle de notre ère, à l'époque même où le saint acheva de déraciner le paganisme dans cette région: *Postquam autem fuimus ingressi civitatem, in loco qui vocatur Tetramphoros, id est quadrivium, stabat statua marmorea, et dicabant eam ene Veneris, erat autem supra aram marmoream, statuæ vero effigies erat mulieris, quæ habebat aperta tota sua pudenda. Statuam autem in honore habebant omnes cives, maxime vero mulieres, lucernas accendentes et flures sufficientes. Dicabant*

-phryius enet auctor malorum civitati. Cum autem pergeret Deus non plures  
primo mense qui ab eis vocatur Dios, deinde etiam secundo qui dicitur Quillus  
omnes affligebantur. Congregati autem idololatras in Marnaeo, multa sacrificia  
et multas preces faciebant ex de causa. Dicebant enim Marnam esse dominum  
imbrium: Marnam vero dicunt esse Iovem. Cum autem perseverarent septem  
diebus, hymnos dicentes, et egredientes extra civitatem in locum qui vocatur orati-  
-onis, animum despondentes, reversi sunt ad sua opera, nulla re effecta. Or les  
Grecs ont constamment proclamé l'identité du Marna de Gaza et du Zeus Crétien,  
c'est à dire du Zeus resté le plus exactement conforme à son type primitif de  
dieu - Ciel (Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. I, p. 52-64), au type du  
Dyaus védique (A. Weber, Akademische Vorlesungen über indische Literatur-  
-geschichte, p. 35; Max Müller, decons sur la science du langage, p. 12 de  
la traduction Harris et Perrot), comme le prouve son surnom d'Askérios (Apollon-  
-dor. II, 1, 3; Pausan. II, 31, 1; Lycophr. Alexandr. v. 1301; Egetz. Antehomer. v.  
99-101, Chiliad. I, v. 473). Du reste, le caractère cosmique et essentiellement ara-  
-bique de Marna ressort nettement, comme l'a vu Movers (Die Phoenizier,  
t. I, p. 663), de sa position à la tête d'une ogdoade de divinités, qui en fait le  
correspondant exact du Eschmoun phénicien: Erant autem in civitate simu-  
-lacrosum publica templa octo: templa Solis et Veneris et Apollinis et Proser-  
-pinæ et Hecates, et quod dicebatur Harion seu sacerdotum, et Fortunæ  
civitatis, quod vocabant Eychon, et Marnion, quod dicebant esse Cratigenæ  
(je corrige ainsi au lieu de la leçon Cratae generis du texte des Ballandistes)  
Iovis: quod epistimabant esse gloriosius omnibus templis quæ sunt ubique  
(Marc. Diacon. Vit. S. Porphyrogaz. 9; Act. Sanctor. Februar. t. III, p. 655). Il  
est également indiqué par la forme ronde de son temple, forme symbolique  
donnée chez les païens de Harrân au temple de la Cause première et au  
temple de l'Ordonnance du monde, κόσμος (Gimeschgi, dans Chwolson, Die  
Stäbier und der Stäbismus, t. II, p. 381 et 382): Erat enim (templum) formæ rotun-  
-dæ, circumdatum duabus porticibus, se invicem interioribus subeuntibus (Marc.

enim eam in somniis respondere iis, quæ volunt inire matrimonium (Vit. S.  
Porphyrogaz. 8; Act. Sanctor. Februar. t. III, p. 655).



Diacon. Vit. S. Porphy. Gaz. 10; Act. Sanctor. Februar. t. III, p. 657). On appelait aussi ce dieu 'Aidos ou Zeus 'Aidywos (Etymol. Magn. v: 'Aidywos), ce qui répond à une forme originale 𐤀𐤋𐤍 ou 𐤀𐤋𐤍-𐤅𐤁 (voy. Movers, Die Phoenizier, t. I, p. 262; Renan, Mém. de l'Acad. des Inscri. nouv. sér. t. XXIII, 2<sup>e</sup> part. p. 257); 𐤀𐤋𐤍, qui signifie vita, aevum, signifie aussi mundus (Gesenius, Thesaur. s. h. v.).

Ce qui caractérise encore mieux le personnage de Hobal comme dieu astranique et cosmique, ce sont les 360 idoles qui entouraient sa statue, plus grande que toutes les autres, au-dessus du couronnement des murs de la Kiebah (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 100; Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 270, t. III, p. 231; Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 493). Elles correspondaient, non pas comme on le dit d'ordinaire aux jours de l'année, puisque l'année lunaire des Arabes n'en comptait que 354, mais aux 360 degrés du cercle que parcourt la marche solaire, aux degrés du zodiaque, personnifiés ailleurs, par exemple en Chaldée (Diod. Sic. II, 30; voy. Guigniaut, Religions de l'antiquité, t. II, p. 899 et suiv.; et mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Berosé, p. 130), par les trente-six déans. Ce n'est pas non plus, comme l'a très justement remarqué Movers, une circonstance indifférente que le nombre des flèches mantiques que ce dieu tenait à la main. En effet, tandis que le nombre de ces sorts variait dans les tirages qu'on faisait pour les consulter, tandis que les monuments babyloniens nous ont montré huit flèches à la main d'Istar ou de Manduk, le Hobal de la Kiebah en tenait sept, nombre des jours de la semaine et des corps célestes d'après lesquels ils étaient dénommés. Hobal est donc un dieu 'Aidos et 'Aevos en même temps, comme les religions syro-phéniciennes en concevaient le personnage, et c'est pour cela que Movers (Die Phoenizier, t. I, p. 263) l'a heureusement rapproché du dieu 'Aev, saeculum, adoré de la tribu des Benou-Bahr-ibn-Wail (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 102; Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 499), que nous retrouvons sous le nom de 𐤀𐤋𐤍 dans les inscriptions sinaïtiques (A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIV, p. 464) et sous celui de 𐤀𐤋𐤍 chez les Sabiens de Harran (Magrizi, dans Chwolson, Die Sabier und der Sabismus, t. II, p. 608). Ce dieu est exactement synonyme du dieu phénicien que la version de Sancho-

-mithon par Philon de Byblos (p. 14, ed. Orelli) appelle Αἰών. « Tout commun-  
de de voir dans Αἰών, dit M. Renan (Théol. de l'Occid. des Israél. nouv. sér.  
t. XXXIII, 2<sup>e</sup> part. p. 257), la traduction grecque du mot. □𐤓𐤕, qui se trouve, sous  
la forme phénicienne *Ōdūpōs*, dans la cosmogonie de Moïse (ap. Damasc.  
De princ. p. 385, ed. Kopp; voy. Bunsen, Ägyptens Stelle, t. V, p. 273 et suiv.).  
Le mot □𐤓𐤕 paraît avoir vraiment appartenu à l'ancienne théologie des  
Sémites. De la signification primitive d'« éternité », il passa à celle de « monde »,  
puis à celle de « création, ordre de créatures », qu'il a dans ce passage de l'Épître  
aux Hébreux (1, 2) *δι' οὗ καὶ ἐποίησε τοὺς αἰῶνας*. Les Sons des Gnastiques et  
les Alchimistes, qui jouent un si grand rôle dans le Coran, doivent être rattachés aux  
mêmes idées : M. de Sacy (Journal asiatique, septembre 1829, p. 161 et suiv., Garin  
de Lamy, la poésie philosophique et religieuse chez les Persans, p. 19) a démontré  
qu'il faut traduire le dernier mot, non par « mondes », mais par « catégories d'êtres ».  
Mon père, vous vous en souvenez, a reconnu (Revue numismatique, 1842, p. 90  
et suiv.), sur la monnaie d'or d'Albin à la légende SAECVLO FRVGIFERO,  
la représentation toute asiatique de □𐤓𐤕 comme dieu principal de la ville  
d'Hadrumète, où étoit né ce prétendant à l'Empire; et son explication est con-  
firmée par les monnaies d'Hadrumète même (Pellerin, Recueil de médailles de  
peuples et de villes, t. III, pl. LXXXVIII, n° 1; Eckhel, Diatr. num. vet. t. IV, p.  
134; Mionnet, Description de médailles antiques, t. VI, p. 579, n° 8). Dans  
ce cas □𐤓𐤕 est pris comme un dieu de l'ordre le plus élevé, une des premières

---

81 la figure d'un dieu barbu, coiffé de la tiare et tenant le sceptre, assis sur un  
trône que supportent deux sphinx ailes, exactement semblable à celle de □𐤓𐤕  
sur l'avers d'Albin et sur les monnaies d'Hadrumète, se présente à plusieurs  
reprises gravée sous le pilat des scarabées et scarabéoides en pierre dure de travail  
phénicien. J'en citerai comme exemples deux pierres sans inscriptions, l'une pro-  
venant de la Phénicie même (Lajard, Culte de Mithra, pl. LXVIII, n° 24), l'autre  
de Charros en Sardaigne (A. Della Marmora, Sopra alcune antichità sarde, pl.  
A, n° 29, dans le tome XIV de la 2<sup>e</sup> série des Mémoires de l'Académie de Turin),  
et le sceau trouvé en Syrie qui porte le nom propre 𐤕𐤕𐤕𐤕 (De Vogüé, Mélanges  
d'archéologie orientale, p. 101; A. Levy, Siegel und Gemmen, pl. 16, n° 9).

puissances cosmiques, comme le *Οὐρανός* de Moctus, l'*Αἰὼν* dont le schéma était à Alexandrie et a été décrite par Damascius en termes plus philosophiques précis (ap. Phot. *Biblioth.* p. 343, ed. Bekker, *Suid.* v. 12 *Ἡγε-  
-ίστος* et *Διγυράμων*), l'*Αἰὼν* *κοσμικός* que le même Damascius comparait au Phénix orphique (ap. Bentley, *Epist. ad Phil.* p. 4), enfin l'*Αἰὼν* *ἡδύς* de Valentin, identique à l'ébène, *βελός*, au premier principe, *πρόαρχη*, au premier générateur, *προπαύωρ* (*Icon. Adv. haeres.* I, 112; *Testullian. Adv. Valentin.* 7 et 8).

Suivant l'ingénieuse observation de M. Renan, le mot *𐤇𐤋𐤍*, que nous venons de voir en rapport avec le *Tharna* de Gaza chez lequel nous retrouvons une partie des attributions de *Hobal*, est le synonyme de *𐤍𐤋𐤏* et présente avec la même signification originale les mêmes développements de sens.

De ces rapprochements il me paraît découler clairement que les nous divins :

- 1° *𐤍𐤋𐤏*, *Οὐρανός*, *Αἰὼν* et *Saeculum*,
- 2° *Ἄλδος* (*𐤇𐤋𐤍*) et *Ζεὺς Ἀλδύμιος* (*𐤍𐤋𐤏-𐤌𐤁𐤃*),
- 3° *𐤏𐤃*, *𐤌* et *𐤏𐤃*,

Il est probable que ce type de représentations, assez peu caractérisé d'une manière spéciale, pouvait correspondre suivant les cultes locaux, à des dieux de noms différents. On peut supposer que pour le Héthéen ou le Gébélite *𐤇𐤋𐤍* elle figurait sur son cachet le dieu *𐤇𐤋𐤍* d'où il tirait son nom. En même temps, le vieux dieu national de la Sardaigne, *𐤇𐤋𐤍 𐤌𐤁*, traduit par les Romains *Sard-pater* (*Eckhel, Doctr. num. vet.* t. I, p. 270) et par les Grecs *Σαρδοπαύωρ* (*Phot.* III, 3, 2) ou *Σάρδος* (*Pausan.* X, 17, 2) paraît avoir été représenté de même dans l'image, accompagnée de son nom en caractères phéniciens archaïques, que l'on en découvrit au X<sup>e</sup> siècle et qu'on ne connaît que par un mauvais dessin de cette époque (*A. Della Marmora, Sopra alcune antichità sarde*, pl. III, n° 43). M. Renan a trouvé à Oum-el-Ammid les débris d'un trône supporté par deux sphinx ailes comme celui des figures divines dont je parle (*Mission de Phénicie*, pl. LIII).

4° Múrvus (𐤌𐤓𐤕),  
5° 𐤌𐤓𐤕 et 𐤌𐤓𐤕,

ce sont que des appellations variant suivant les localités, et en partie synonymes, qui toutes désignent la même conception mythologique, qui joue un rôle fondamental dans les religions euphratico-syriennes ou sémitiques, celle du dieu qui est à la fois  $\pi\acute{o}\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ ,  $\omicron\upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\acute{o}\varsigma$  et  $\chi\epsilon\acute{o}\rho\acute{o}\varsigma$ . Et cette conception est au fond la même que celle du 𐤌𐤓𐤕 phénicien et celle du 𐎎𐎗𐎕 — phonétiquement 𐎎𐎗𐎕 ou 𐎎𐎗𐎕 — Anu, Anu, chaldéo-assyrien (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béruse, p. 66).

Du reste, la notion qui faisait placer les flèches du sort au nombre de sept dans la main du Hobal de la Kaabah, est la même que celle qui a inspiré le mythe des Cabires planétaires de la Phénicie (voy. Guignaut, Religions de l'antiquité, t. II, 3<sup>e</sup> part. p. 1096; Movers, Die Phoenizier, t. I, p. 632), qui sont au nombre de sept, avec un huitième, 𐤌𐤓𐤕 (Movers, Die Phoenizier, t. I, p. 527 et 529), distingué des autres et considéré comme supérieur (Sanhoniath. p. 38, ed. Orelli; Damasc. De princip. p. 352, ed. Kopp), car il personnifiait le monde formé par les sept premiers ou composé de leur réunion (Xenocrat. ap. Clem. Alex. Protrept. V, p. 66, ed. Potter; Cicer. De nat. deor. I, 13). J'en ai trouvé le pendant en reconstituant, d'une manière que je crois au moins très probable, le mythe babylonien d'Anu et des sept Cabires de la Pyramide de Borsippa (Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béruse, p. 381-390), représenté sur un cylindre (Lajard, Culte de Mithra, pl. XXVII, n° 5). Dans la religion du Yémen nous retrouvons encore la même notion sous la forme du groupe du dieu lumineux 𐩣𐩢𐩨 avec ses sept compagnons (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 96). A Chêbes de Béotie, la colonie phénicienne des Cadméens (voy. ma dissertation sur la légende de Cadmus et les établissements phéniciens en Grèce, Paris, 1867) établit le culte d'Apollon Isménios (Pausan. IX, 10, 2 et 5; Pindar. Fragm. 8, ed. Boeckh), dont le nom se répète sous un grand nombre de formes dans les traditions béotiennes, dans celui du

Sur un scarabée provenant de la Phénicie, le dieu assis sur le trône symbolique a une tête de bureau (Lajard, Culte de Mithra, pl. LXVIII, n° 25).

[illegible]



II, v. 374; XLII, v. 352). Ceci doit être rapproché de l'expression de l'Apocalypse (XII, 9; XX, 2) « le serpent antique, » ὁ ὄφης ὁ ἀρχαῖος, pour désigner Satan, et

hommes et comme étant eux-mêmes des mortels, ἀνθρώποι ἀνθρώπων. D'eux naissent Téros et Térià, qui ne sont certainement pas תְּרוֹלְדָּת et תְּרוֹלְדָּת, comme l'a supposé M. Renan (Mém. de l'Acad. des Inscri. nouv. sér. t. XXIII, 2<sup>e</sup> part. p. 260), mais יָר et לְבָר, exactement comme dans le récit biblique. Les noms des deux premiers fils d'Adam et d'Eve ne sont en effet que de très vieux mots du vocabulaire sémitique signifiant « fils, rejeton, » le second, comme l'a établi M. Oppert (Expédition en Mésopotamie, t. II, p. 139) est l'assyrien 𐎶𐎵 𐎶𐎵 able, לְבָר, « fils, » quant au premier il signifie créature, progénies, ainsi que l'indiquent, du reste, les paroles placées par la Genèse (IV, 1) dans la bouche d'Eve après la naissance de ce fils : הוּא - אִישׁ אֶתְּ - הוּא; nous ne retrouvons le substantif יָר avec cette acception que dans l'hébreu (voy. un exemple dans l'inscription n° 56 de Frestel, traduite dans une des notes de ma lettre précédente). Téros et Térià habitent la Phénicie et les premiers adorent Βεσδαμν, 𐤁𐤍𐤔𐤁𐤌𐤍 (cf. Genes. IV, 26). D'eux naissent Pūs, Πῦρ et Φλόξ, qui correspondent aux trois parties que les Juifs distinguaient dans la flamme, ἀνθρώποι, φλόξ et αἶψα (Philon. De mund. t. II, p. 504 et 516, ed. Mangey).

Le récit, l'un de ceux où la cosmogonie phénicienne se rapproche le plus dans la forme de la cosmogonie de la Bible, présente le 𐤎𐤍𐤔𐤁𐤌𐤍 phénicien sous des traits pareils au 𐤎𐤍𐤔𐤁𐤌𐤍 𐤎𐤍𐤔𐤁𐤌𐤍 de la Kabbala (Knorr de Rosenmontz, Kabbala demudata, t. I, p. 28), prototype de l'humanité et en même temps première émanation de la divinité, qui joue le rôle d'un véritable Logos (P. Beer, Geschichte, Lehren und Meinungen aller religiösen Sekten der Juden, t. II, p. 61; Meury, Rev. archéol. t. VII, p. 239). Les Ophites ou Naaméniciens, dans les premiers siècles du christianisme, avaient adopté cette idée du 𐤎𐤍𐤔𐤁𐤌𐤍 𐤎𐤍𐤔𐤁𐤌𐤍 dans leur Ἀδάμας, sur lequel les Πιδοφοῦνται, soit d'Origène, soit de S<sup>t</sup> Hippolyte, nous fournissent de si curieux renseignements (V, 6-9, p. 94-119, ed. Millaud) et qu'ils appelaient ὁ ἄνω ἰσὺ ἀνθρώπων, traduction exacte du terme de la Kabbala אֱלֹהֵי 𐤎𐤍𐤔𐤁𐤌𐤍. A leur tour les Barbelonites, qui en étaient une





Wail, où nous avons vu adorer le dieu  $\text{ܝܫܐ} = \text{ܝܫܝܐ}$ , on signale aussi un dieu  $\text{ܝܫܐ}$ , « l'antique, l'ancien » (Pococke, *Spec. hist. Arab.* p. 104; *Aliauder, Zeitbilder der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. VII, p. 499), qui semble bien n'être qu'une autre désignation de la même divinité. Wail était également adoré de la tribu des Benou-Taghlib, étroitement apparentée aux Benou-Bakr.

Une telle donnée, ainsi que le type plastique qui en avait découlé, ne fut certainement pas étrangère à l'altération par laquelle le nom du dieu yamanite  $\text{ܝܫܐ}$  se transforma dans le Hedjaz en  $\text{ܝܫܐ}$ , sans doute par analogie du mot  $\text{ܝܫܐ}$ , annosus<sup>(1)</sup>.

C'est là probablement aussi ce qui conduisit les Sabiens de Harrân et les Parsis à voir dans Hobal le dieu de la planète Saturne, comme le disent Masoudî et Schahrestânî. En effet les payens de Harrân représentaient le dieu de cette planète,  $\text{ܝܫܐ}$ , sous les traits d'un vieillard au teint noir et aux cheveux blancs (*Diameschgi, dans Chwolsohn, Die Sabier und der Sabismus*,

partie du traité *Des premiers principes*, publié par M. Ch. Ruelle : *Le philosophe Damascius*, p. 100). C'est encore une manière de symboliser le dieu cosmique ophiomorphe, qui peut être également « le Huitième »,  $\text{ܝܫܐ}$ , embrassant l'Hebdomade, ou « le dieu Hebdomade » (voy. tout le 4<sup>e</sup> fragment inédit de *Damascius* publié par M. Ruelle), c'est à dire le dieu chaldéo-amyrien Sabri,  $\text{ܝܫܐ}$ , « Sept », variante de Anu (voy. mon *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose*, p. 389), représenté sur les monuments avec un buste humain barbu et une queue de serpent qui fait sept replis (*Ibid.* p. 464 et suiv.).

(1) On peut supposer d'après cela que l'un des deux noms consacrés de la Ka'abah,  $\text{ܝܫܐ}$ , ne signifiait pas à l'origine « le temple antique », mais « le temple de l'Antique », sans grammaticalement aussi vraisemblable. Il faudrait dans ce cas comparer l'expression  $\text{ܝܫܐ}$ , « l'Ancien des jours », désignant Dieu dans les visions de Daniel (VII, 9, 12 et 23) et adoptée par les Kabalistes (*Korr de Ramanoth, Kabbala denudata*, t. I, p. 636 et suiv.), ainsi que le nom  $\text{ܝܫܐ}$ , « l'Ancien des anciens », que l'on applique au 1<sup>er</sup> des 10 premiers divins,

t. II, p. 382; Moïse Maïmonide, Commentaire sur la Mischnah, Abodah Zarah, II, 3). Il en était de même à Carthage : Mathematici vel gentilitici Saturnum maleficum deum inter alia sidera constituerunt, quae opinio tantum in ani-  
-mis humanis perseveravit, ut nec nominare illum velint, Senem potius quam Sa-  
-turnum appellantos : tum timide religione, ut jam Carthaginenses facere vico  
suo nomen mutaverint, Vicum Senis crebrius quam Vicum Saturni appellantos  
 (S. Augustin. De consens. evangel. I, 16, Opp. omni. t. I, 2<sup>e</sup> part. p. 16). On doit expliquer ce fait en ce que la planète Saturne, que les Chaldéens regardaient comme le principal interprète des destins (Diod. Sic. II, 30) et à qui était con-  
 -crée la première heure à partir de minuit dans le système d'où sortit l'attri-  
 -bution des jours de la semaine à chacun des dieux planétaires (Dio Cass. XXXVII, 19), en ce que la planète Saturne, dis-je, était tenue dans plusieurs contrées, comme ailleurs la planète Vénus ou la planète Jupiter, pour le compte des mouvements sidéraux, ἡγεμὼν τοῦ μαρτῆς (Ald. De mensib. II, 11), ἡγεμὼν τοῦ κοίτου, κοσμοκράτορ (voy. Movers, Die Phoenizier, t. I, p. 255), et par suite identifié au dieu cosmique<sup>91</sup>. Et cette donnée est encore d'origine babyl.

אין סוף (Karr de Rosenroth, t. I, p. 685; Frank, La Kabbale, p. 178), tandis qu'ils appellent quelquefois ארץ אבות, « l'ancien », la première séphirah, ארץ, l'être en lui-même, l'infini déterminé (Frank, La Kabbale, p. 187).

91 Saturne, comme dieu planétaire, revêt même cette qualité de producteur des pluies que nous avons vue appartenir d'une manière caractéristique au dieu uranique, à Hobal et à Marna : Κρόνος ὀμβρολόκος, ὀμβρος ἐαδδωρ (Karr. Diogenes VI, v. 85 et 186).


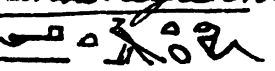
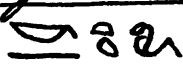
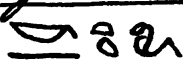
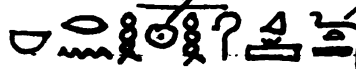
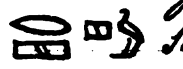
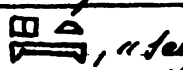
Un des monuments qui établissent le mieux le caractère du Cronos envisagé quel-  
 -quefois comme le dieu uranique, est l'autel de Beyrouth que vient de publier M. Colonna-Ceccaldi (Rev. archéol. nouv. sér. t. XXIII, p. 253), autel où est repré-  
 -sentée l'image d'un foudre (voy. les remarques qui vont suivre sur le dieu ארץ) et qui porte l'inscription : ΚΡΟΝΟΥ — ΗΛΙΟΥ — ΒΩΜΟC. J'ai démontré (Étude de commentaire des fragments cosmogoniques de Bétrose, p. 110-114) que le dieu chaldéo-assyrien Adar-Samdan avait été originairement un personnage solaire,

-lorienne, car j'ai établi (Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérèse, p. 112-114), à la suite de sir Henry Rawlinson (Journal of the Royal Asiatic Society, new ser. t. I, p. 202 et 230), l'étroite parenté qui existe entre Adar-Samdan (𐎠𐎣𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶), le dieu de la planète Saturne, et le Anu cosmique, dont il n'est en réalité qu'une émanation, une forme seconde.<sup>(1)</sup> Ainsi Adar est-il appelé à son tour, dans la stèle de Sam'i-Bin III (col. 1, l. 7 : W. A. I. 2, 29), « l'ancien des dieux », allallu ilani, c'est à dire, sous la forme du cas oblique que réclame à cet endroit la construction grammaticale, 𐎠𐎣𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶. Damascius (De princip. 122; p. 381, ed. Kopp) a connu cette donnée, ainsi qu'Hellanicus et Hieronyme le péripatéticien qu'il copie, lorsqu'il parle d'un être divin ophiomorphe comme le 𐤐𐤕𐤔𐤕 phénicien, au sujet duquel il dit : ὡρορᾶς ὡς κρόρον ἀγρορᾶτορ καὶ Ἡρακλῆα τὸν αὐτὸν. Et c'est probablement la confusion tendant à s'établir, comme on le voit, dans la plupart des variétés des religions égypto-syriennes entre le dieu de la planète la plus éloignée de la terre et le dieu αὐτὸν, qui a porté les Grecs à faire de leur Cronos le maître de cette planète, dont le


transporté ensuite à la planète Saturne. Diodore de Sicile (II, 30), dans son exposé du système d'astronomie religieuse des Chaldéens, dit en parlant de cette planète : ὡρορᾶς ὡς δὲ καὶ περὶ τῆς καὶ μετὰ τὴν προσφαιρόντα καὶ δούσαν Ἡρίον. C'est pour cela que Saturne est appelé dans le résumé de l'astronomie d'Eudoxe que contient un papyrus du Louvre ὡς γῆριον ἀστὴρ (Notices et extraits des manuscrits, t. XVIII, p. 54). Simplicius (De coel. II, p. 499) et Higin (Poët. astron. II, 42) fournissent aussi la même donnée (voy. Ch. H. Martin, Chronis Smyr. Platon. Liber de astronomia, p. 88). Vous voyez que le Κρόρος γῆριος de l'autel de Beyrouth se justifie par de nombreux exemples.

(1) Le rapport, que j'ai cru pouvoir établir entre les dieux des planètes et les dieux supérieurs (Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérèse, p. 112, 114 et 116), est formellement attesté par Damascius : οὐ καὶ δαῖτοι δὲ ἐπορᾶντα γένετ' αὐτῶν ὡς ἡμεῖς παρὰ δαῖτας (9<sup>e</sup> fragment inédit de la seconde partie du traité Des premiers principes, publié par M. Ruelle, p. 115).



Satyres, regardés comme des démons par les prophètes (Is. XIII, 21, XXXIV, 14).<sup>(1)</sup> Mais ce qui est surtout frappant, c'est de voir la tête de gazelle ou de bouquetin orner le front du dieu asiatique  Reçu sur les stèles égyptiennes de Paris et de Londres (Prise, Choix de monuments égyptiens, pl. XXXVII, Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XX, 2<sup>e</sup> part. pl. 81, voy. De Rouge, Mém. de l'Acad. des Inscr. l. c. p. 174 et suiv.; De Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, p. 65 et 78) où il sert de pare-dre à une déesse appelée  Anta, sous sa forme guerrière (c'est la Anat, 𐤀𐤍𐤏, babylonienne, voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béruse, p. 148-154), et  Qedes, 𐤒𐤍𐤔, ou  Ken, <sup>(2)</sup> sous sa forme voluptueuse et génératrice. En présence de cette communauté de symbole, je suis conduit à établir un rapprochement et un parallèle entre le Hobal de la Kaabah et le dieu Reçu. Et en effet le rapprochement se justifie bien vite par les titres  neb er neh'eh' hak t'et « seigneur des siècles, dominateur éternel, » qui sont donnés au dieu  sur la stèle du Louvre et le caractérisent comme étant aussi un dieu  $\chi\rho\omicron\nu\varsigma$ . Sur celle du Musée Britanique et sur un autre monument publié par sir Gardner Wilkinson (Manners and customs of ancient Egyptians, 3<sup>e</sup> édition, t. V, pl. 69, n°1) la qualification est , « seigneur du ciel, » ce qui en fait un dieu uranique ou tout au moins céleste. Mais ce dieu nous est connu encore par d'autres monuments, par les inscriptions phéniciennes de Cypro qui l'appellent 𐤏𐤍𐤔, comme un

(1) C'est donc le nom de 𐤏𐤍𐤔𐤏𐤍𐤔 qu'il faut appliquer aux personnages exactement semblables aux Satyres grecs que l'on voit quelquefois figurés sur des gemmes phéniciennes (A. Della Marmora, Sopra alcune antichità sarde, pl. B, n°107 et 108, dans le Tome XIV de la 2<sup>e</sup> série des Mémoires de l'Académie Royale de Turin).

(2) Le nom est douteux sur la stèle de Londres, comme l'a fait remarquer M. de Rouge. Il se pourrait qu'il fallût lire  Kes. Mais si la lecture Ken se confirmait, c'est là sans aucun doute qu'il faudrait chercher l'application du 𐤏𐤍𐤔 des noms-propres 𐤏𐤍𐤔-𐤏𐤍𐤔 et 𐤏𐤍𐤔-𐤏𐤍𐤔 des prosoponymes du Sinai (voy. A. Levy,

personnage très important du panthéon de la Phénicie, et à ce titre il a été étudié par M. de Vogüé (Mélanges d'archéologie orientale, p. 78-81). Son nom signifie « foudre », hébreu  $\text{דש}$ , ce que confirme la manière dont à Cihim, où il paraît avoir été le principal dieu local, il se transforme en Ζεύς Κεραυνος à l'époque grecque (De Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, p. 19). Des monnaies des rois de Cihim du V<sup>e</sup> et du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère (De Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, pl. XI) le représentent sous les traits d'un Hercule hellénique brandissant l'arc et la massue<sup>61</sup>, ce qui indique une certaine parenté établie entre lui et le Melgarth tyrien, c'est à dire avec le dieu qui dans la religion de la Phénicie correspondait au Adar-Samdan chaldéo-assyrien. Les inscriptions de la même ville le montrent d'ailleurs sous trois faces différentes:  $\text{דש}$  simplement,  $\text{דש-פ-נ}$  (38<sup>e</sup> cihienne) et  $\text{דש-פ-נ-ל}$  (inscription bilingue envoyée au Musée Britannique par M. Lang: Transactions of the Society of Biblical Archaeology, t. I, pl. à la p. 128).  $\text{דש}$  est la foudre considérée comme flamme;  $\text{פ-נ}$  le trait du tonnerre, βέλος, ἔγχορ, αἰστός, telum, que les anciens distinguaient souvent du feu constituant l'éclair (Non. Marcell. V, 33; Non. Dionys. II, v. 507 et 511; XLVII, v. 613), idée qu'avaient déjà les Aryas primitifs (Pictet, des origines indo-européennes, t. I, p. 129; t. II, p. 680), et supposaient tomber sous la forme d'une pointe de pierre (voy. Ch. H. Martin, de la foudre, l'électricité et le magnétisme chez les anciens, p. 202-206). Quant à  $\text{דש-פ-נ-ל}$ , je rapproche ce terme de l'expression hébraïque  $\text{ל-פ-נ-דש}$ , « un courant d'eau, un filet d'eau » (II Sam. XVII, 30), et je le rapporte à la pluie. En

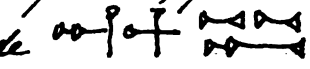

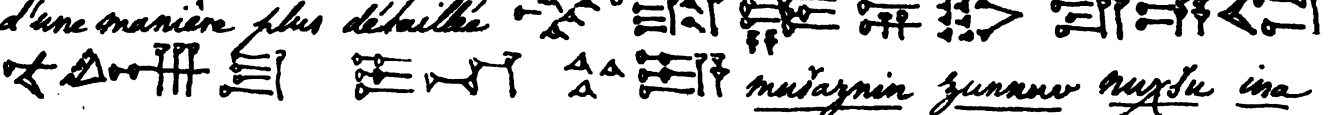
---

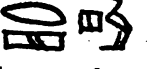

Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIV, p. 441 et suiv.).

61) Sur celles de ces monnaies qui portent, l'une en grec, l'autre en phénicien, le nom du roi Démonicus, au revers de l'Hercule- $\text{דש}$  nous voyons la figure d'Athéné. Or l'inscription bilingue de Lapithos, publiée par M. de Vogüé, montre que c'est la déesse phénicienne  $\text{דש}$  qu'on traduisait en Lyce par Αθηνά. Des pièces de Démonicus nous offrent donc, sous les traits hellénisés d'Héraclès et d'Athéné, le couple même que révèlent les stèles égyptiennes dont je viens de parler,  $\text{דש}$  et  $\text{דש-פ-נ}$ .


effet; si on l'entend dans ce sens les trois formes du dieu phénicien de la foudre,  $\text{רשם-מכל}$ ,  $\text{רשם}$  et  $\text{רשף}$ , correspondent exactement aux trois variétés de ce phénomène admises par Pline (Hist. nat. II, 51, 52): Fulminum ipsorum plura genera traduntur, quae sicca ..., quae humida ..., tertium est quod clarum vocatur. Les trois natures de foudres sont aussi énumérées par Sérique (Nat. quaest. II, 40-41), et c'est encore un dicton de nos campagnes que « la tonnerre tombe en feu, en pierre ou en eau. »

des trois formes du dieu  $\text{רשף}$  le rapprochent surtout du dieu chaldéo-assyrien Bin,  $\text{𐎶𐎵𐎶𐎵}$  ou  $\text{𐎶𐎵𐎶}$  (voy. sur ce dieu mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 93-95). Bin est toujours donné comme le fils ou l'émanation de Anu (voy. H. Rawlinson, dans le tome I<sup>er</sup> de la traduction anglaise d'Hérodote, 2<sup>e</sup> édition, p. 488); c'est le dieu  $\text{Ὠπαρᾶς}$ , distingué et issu du dieu  $\text{Ζεῦς}$ , ou plutôt c'est le dieu  $\text{Ζεῦς}$  lui-même se manifestant sous une forme plus spéciale et plus matérielle dans le ciel, qu'il embrasse en entier. Bin est en effet, d'après les indications les plus formelles des textes cunéiformes, le dieu du ciel lumineux des étoiles fixes, le dieu de l'éther (cette expression est plus exacte que celle de « dieu de l'atmosphère, » dont je me suis servi, et sir Henry Rawlinson a eu raison d'appeler ce personnage Ether). Ajouté à Sin et à Samas, la lune et le soleil, et aux dieux des cinq planètes complété - à-il, à la façon du  $\text{𐎶𐎵𐎶𐎵}$  phénicien (rôle où il est remplacé par Anu dans le culte spécial de la Pyramide de Borsippa), l'ogdoade cosmique, exactement comme Cicéron l'expose d'après Xénocrate: Deos enim octo esse dicit: quinque eos, qui in stellis vagis nominantur; unum, qui in omnibus sideribus quae infixa caelo sunt, ex dispersis quasi membris simplex sit putandas deus; septimum solem adjungit, octavamque lunam (De nat. deor. I, 13). Dans les doctrines de physique sacrée des Babyloniens (Plin. Hist. nat. II, 79, 81), suivies par les astrologues du monde grec (Plin. Hist. nat. II, 20, 18) et même adoptées par Anaxagore (Aristot. Meteorol. II, 9, 10; Senec. Nat. quaest. II, 12 et 19; Stob. Floribg. p. 592; Hippolyt. Philosophumen. I, 7), c'est précisément de l'éther que venait la flamme de la foudre, par l'intermédiaire des trois planètes supérieures et en particulier de Saturne, qui lançaient ces feux comme un charbon lance des étincelles (Plin. Hist. nat. II, 20, 18; 52, 53; 79, 81).

Rien de plus naturel, en conséquence, que de voir Bin, le dieu de l'éther, recevoir quelquefois le nom de  bargu, « foudre »,  $\overline{\text{P}}\overline{\text{T}}\overline{\text{Z}}$  (voy. Haigh, *Zeitschr. für Egypt. Sprach. und Alterthumsk.* 1871, p. 99), synonyme de  $\overline{\text{N}}\overline{\text{W}}\overline{\text{T}}$ , et le foudre être son attribut constant sur les monuments de l'art (voy. mon *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béruse*, p. 93). Mais en même temps il est donné comme le producteur de la pluie, fonction que nous avons vue constamment attribuée au dieu uranique. Son épithète la plus habituelle est « l'inondateur »,  rayis, et Habu-Kudurri-usur l'appelle d'une manière plus détaillée  ma'aynin zunnur nuxsu ina matya, « celui qui répand sur mon pays la pluie, source de l'abondance » (W.D. I. 2, 55, col. 4, l. 57 et 58).

Des rois assyriens désignent Bin comme balayant de son inondation les pays ennemis (Prisme de Taklali-pal-abad 1<sup>er</sup>, col. 1, l. 9 : W.D. I. 2, 9). De même  $\overline{\text{N}}\overline{\text{W}}\overline{\text{T}}$ , en tant que lançant la foudre, est figuré comme un dieu armé et combattant sur les monnaies de Cition; sur les stèles égyptiennes où nous voyons son image,  est un dieu guerrier, tenant la lance, quelquefois aussi le bouclier, la hache et le carquois (Wilkinson, *Manners and customs of ancient Egyptians*, 3<sup>e</sup> édition, t. V, pl. 69), et la stèle du Louvre lui donne le titre de  neb neh-te, « seigneur de la vaillance ». De là même dérive la conception de génies guerriers appelés Resepu, qui sont mentionnés dans un texte hiéroglyphique de Medinet-Albou, « communiqué » par M. de Rougé à M. de Vogüé (*Mélanges d'archéologie orientale*, p. 79), lesquels sont à comparer aux démons que les rabbins appellent  $\square\overline{\text{D}}\overline{\text{W}}\overline{\text{T}}$ .

Après cet exemple il nous sera facile de comprendre le caractère particulier que revêt une dernière forme du dieu uranique des religions euphratico-syriennes, qu'il est bon de joindre à toutes celles que nous avons

\*) Voici la phrase, dont le premier mot est tout à fait méconnaissable dans la copie de Burton (*Excerpta hieroglyphica*, pl. XLV, l. 29), mais se trouve rétabli par celle de M. de Rougé :  senenu xemtiu ma Resepu, « des officiers vaillants comme des Resepou ».



passées en revue et qui d'ailleurs offre pour nous un intérêt particulier en ce qu'elle était propre à la partie de l'ancien royaume nabatéen d'où Amr-ben-Lohay rapporta à la Mecque la statue de Habal. On n'a pas encore retrouvé sur les monuments son nom original écrit en caractères sémitiques, mais il est transcrit en grec Οὔασαάδου et Οὔασασιάδου (Waddington, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, nos 2374 et 2374 a), ce qui permet de le rétablir avec certitude en 𐤀𐤓𐤁𐤁𐤁𐤁. M. de Vogüé (*Syrie centrale, Inscriptions sémitiques*, p. 109) a très bien établi qu'il faut y reconnaître une forme toute arabe ʿaṣṣa, de la racine ʿaṣṣ, signifiant « le vaste, le large, l'étendu, » désignation caractéristique d'un dieu-ciel, qui ne pourrait pas s'appliquer à une autre personification<sup>(1)</sup>. Or les termes formels d'une inscription grecque d'Athila dans la Batainie : ΘΕΩ ΟΥΑΣΕΑΘΟΥ ΠΑΤΡΩΩ ΘΕΑΝΔΡΙΩ (Corp. inscr. grec. n° 4609, Waddington, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, n° 2374 a), établissent que c'est le dieu indigène qui avait reçu l'appellation hellénique de Θεάνδριος ou Θεανδρίτης (Marin. *Vit. Procl.* p. 16, ed. Boissonnade; Waddington, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, nos 2046 et 2481). Un tel nom suppose nécessairement un dieu à la physionomie guerrière comme 𐤁𐤓𐤁𐤁, et c'est en effet ce qui nous

(1) 𐤀𐤓𐤁𐤁𐤁𐤁, dieu-ciel, et 𐤁𐤓𐤁𐤁𐤁𐤁, dieu solaire que l'attribut de la vigne faisait identifier au Dionysos grec, étaient les deux grandes divinités mâles de Bostra et en général de tout le royaume Nabatéen. Arrien (*Expéd. Alex.* VII, 20) attribue exactement les deux mêmes cultes aux Arabes voisins de l'embouchure de l'Euphrate et habitant la côte jusqu'aux îles Bahreïn actuelles, d'après les rapports des amiraux qu'Alexandre le Grand avait chargés de reconnaître le littoral de la Mer Erythrée : Νόμος δὲ κατέχει οὗτοι ἔχουσιν Ἀραβας δύο μόνον ὑμῶν θεούς, ὅν Οὐρανόν τε καὶ τὸν Διόνυσον, ὅν μὲν Οὐρανόν τε αὐτὸς ἐρώμενον καὶ τὴν ἀστέρα ἐν ᾗ ἔχεται τὰ τε ἀλφειά καὶ τὸν ἥλιον, ἀπ' οὗ μάλιστα καὶ παραλάβη ὡρεῖται ἐς πάντα ἔχει τὰ ἀνθρώπινα. Διόνυσον δὲ κατὰ δόξαν τῶν ἐς Ἰνδοὺς ἐπαλῆς. Strabon (XVI, p. 741) donne un enseignement semblable, mais en remplaçant le nom d'Οὐρανός par celui de Ζεὺς, pris ici dans le même sens : Καὶ ἐπεὶ δύο θεοὺς ἔχουσιν ἄνευτο ὑμῶν μόνους ὑπ' αὐτῶν, ὅν τε Δία καὶ τὸν Διόνυσον, τοὺς τὰ κυριώτατα πρὸς τὸ ζῆν παρέχοντας.

est affirmé de la façon la plus positive : *Ἐγὼ δὲ τὰς Ἀρὰς ἐστῶσα*  
(*ἢ Βόσπορος*) *ἔρ' Οὐρανὸν ἔρ' αὖτ' Ἰδὸν, καὶ ἔρ' Ἄλφειον*  
*βίαν ἐμπνέοντα τοῖς Φρυγῆσι* (*Damasc. Vit. Isidor. ap. Phot. Biblioth.*  
*p. 357, ed. Bekker*).

Le couple divin de la Kaabah antéislamique me paraît donc avoir consisté dans une déesse de la planète Vénus, adorée sous la forme de la « pierre noire », et un dieu à la fois uranique et cosmique, Hobab. Ce n'est pas autre chose que la décomposition en une dualité conjugale du grand dieu des Arabes de Qedar et du désert voisin de la Syrie au VII<sup>e</sup> siècle avant notre ère, tel qu'il se trouve mentionné sur le prisme du monarque minuite *Atsur-bani-pal* et que je l'ai signalé dans ma lettre précédente, *Atar-samain*, « Atar des cieux » ou *Atar les cieux*,<sup>(1)</sup> dieu identique au *Ἄτάρ* du Yémen quand il est donné comme *Ἄτάρ*, c'est à dire du dieu uranique, chorège et directeur des mouvements célestes, localisé dans la planète Vénus.

Le couple est le même que celui de la déesse *Ἄτάρ* ou *Ἄτάρ* et du dieu *Ἄτάρ* des stèles égyptiennes du temps de la XVIII<sup>e</sup> et de la XIX<sup>e</sup> dynastie, sur lesquelles la présence est un emprunt fait à la religion de quelqu'une des populations sémitiques voisines de l'Égypte, peut-être à une tribu chananéenne.

Je crois aussi que c'est le couple de *Ἄτάρ* et de *Ἄνδρ*, donné par Hérodote (II, 8) comme adoré de tous les Arabes, comme tenant le premier rang dans leur religion, et assimilé par lui à Dionysos et Aphrodite Urania.<sup>(2)</sup>

J'ai parlé assez longuement dans cette lettre et dans la précédente d'Ἄνδρ, comme étant la déesse *Ἄνδρ* et bien réellement une

<sup>(1)</sup> L'inscription du sarcophage d'Eschmounazar (l. 16) montre aussi à Sidon une *Ἄτάρ* « Atarté des Cieux augustes ».

<sup>(2)</sup> Origène dit de même, six siècles après : *Οἱ Ἀραβες ἔρ' Οὐρανίαν καὶ ἔρ' Ἀφροδίτην πόρνον ἡγεμόνας τοῦς, ἔρ' οἷς ὁ Ἄλφειος καὶ ὁ Ἄρπυξ δεδωκέναι* (*Cont. Cel. V, 37*).

divinité de la planète Vénus, pour n'avoir pas besoin d'y revenir. Quant à *Opolâd*, il faut d'abord considérer le personnage du panthéon grec dont l'a rapproché le père de l'histoire. Nous avons vu plus haut que les Arabes envisageaient avant tout le dieu-ciel sous l'aspect de producteur des pluies. Ceci donné, de tous les dieux helléniques celui auquel un personnage revêtu d'une semblable attribution devait être le plus naturellement comparé était Dionysos, surnommé *"Ys"* (Hesych. v. *"Ys"*, Strab. X, p. 411), le nourrisson des Hyades (Arid. *Fast.* V, v. 167; Serv. ad Virgil. *Aeide.* I, v. 748), le dieu du principe humide puisant son origine dans le principe igné, l'eau céleste qui tombe sur la terre au milieu du tonnerre et des éclairs (voy. Guignaut, *Religions de l'Antiquité*, t. III, 3<sup>e</sup> part. p. 1015). Et même si l'on prend le dieu araméen des religions chéno-béo-syriennes dans sa conception la plus complète, dans son type araméen de *Bêl*, il participe à la fois des deux principes opposés se manifeste dans des phénomènes tantôt ignés et tantôt humides, dans le foudre et dans la pluie, d'une manière qui ne pouvait manquer de rappeler aux Hellènes le caractère ambigu, tenant en même temps des deux principes de l'eau et du feu, qui faisait le fond de tous les mythes de leur Dionysos.

Pour ce qui est du nom même de *Opolâd*, je crois, avec sir Henry Rawlinson (dans le tome I<sup>er</sup> de l'*Hérodote* anglais de son frère, 2<sup>e</sup> édition, p. 498), qu'il faut en identifier le premier élément *Op* au nom du dieu *או* ou *א* signalé par le *Kitab al-fihrist* chez les Sabéens de Harrân (Chwolson, *Die Sabei und der Sabismus*, t. II, p. 40; voy. p. 288 et suiv.), lequel est certainement le même que *א* (Morberg, *Onomasticon ad Codicem Masaracum*, p. 13 et suiv.), appelé aussi *א* (Morberg, *Onomast.* p. 13), le dieu de la lumière et de l'éther, qui joue un si grand rôle dans le système cosmogonique des Mandéites<sup>(1)</sup>. Les noms se rattachent tous à la racine

(1) Les Kabbalistes appellent *אור* et *קדש* *אור*, « l'air » ou plus exactement « l'éther » et « l'éther antique », mot tiré de la même racine, l'espace résultant de la concentration du premier principe (*אור* *א*) sur sa propre substance (*אור* *א*), espace qui n'est pas un être réel, mais un certain degré de lumière émanée inférieur à la lumière primordiale (Tronck, *de Kabbala*, p. 186). Le *אור* est souvent identifié

718, « briller, » d'où 718, « lumière » et « flamme ». Il est probable que dans une partie au moins de la Phénicie on connaissait une divinité du nom de 718, divinité de l'éther, et que c'est cette divinité qui dans la cosmogonie édonienne rapportée par Damascius d'après Eudème (De princ. 122, p. 385, ed. Kopp.) est désignée par le nom de Aïpa. Au premier abord ce nom paraît le tout grec désignant « le vent, le souffle, » et c'est ainsi que l'a compris Hervey (article Phéniciens dans l'Encyclopédie de Brock et Grober, p. 411), mais on reconnaît qu'il faut changer d'avis et voir le simple transcription d'un nom 718 appliqué à l'éther quand dans la cosmogonie presque identique de Moctus (De princ. 122, p. 385, ed. Kopp.) nous trouvons le couple de Aïp et Aïpa d'Eudème remplacé par celui d'Aïp et Aïdyp. Les Arabes ont pu parfaitement, surtout à une époque ancienne, avoir aussi un dieu 791, car le même radical se retrouve dans leur langue sous les formes 791 aestus, ardor, et 791 inflammavit, d'où 8)1, caminus.

Mais, comme l'a déjà remarqué sir Henry Rawlinson et comme j'ai dit moi-même (Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béruse, p. 95), le 791 des Mandaites n'est autre que le Bîn chaldéo-assyrien sous un autre nom et sous un nom qui n'était même pas étranger à l'Assyrie. Comme personnifiant l'éther et le firmament, Bîn a une face lustrée et ignée. Dans la ville d'Al-Aïr il avait un temple sous le nom de 791 Bal anra, « le Seigneur du feu » (M. A. J. i, 14, l. 87). On le symbolisait quelquefois dans les monuments de l'art sous la figure d'un chien, emblème de la lumière chez les Chaldéens (voy. ce que j'en ai dit : Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions, 1868, p. 320; Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béruse, p. 95). Or le caractère qui dérive dans l'écriture cunéiforme de la figure primitive du chien, hiéroglyphique 791, ensuite 791, et qui

à la première séphirah, 717 (Knorr de Rosenroth, Kabbala denudata, t. 1, p. 55 et suiv.).

(1) Nous trouvons, du reste, chez les Benou-Oragah un dieu 791, « le feu, » qui est peut-être le même sous un nom différent mais synonyme, et se trouve mis en

à les deux valeurs idéographiques de « chien » et de « lumière », originellement l'une figurative et l'autre tropique, se lit phonétiquement ur, à cause du mot 718. Enfin nous voyons sur une tablette Bin recevoir le nom même de Ur, 718, III (H. D. I. iii, 69, 3, l. 77).

Par tout ceci, la restitution de la première partie du nom de 'Qolâ en 39 me paraît se justifier et devenir très probable. Quant au second élément, hâ, j'y vois, comme Pococke et la plupart des interprètes, le mot تعالى, « le très-haut », qui peut s'appliquer au sens matériel quand il s'agit de l'éther, le feu du plus haut des ciels, comme au sens métaphorique lorsqu'il est employé comme épithète d'Allah.

En conséquence, je vous propose de voir avec moi dans 'Qolâ et 'Arâdâ un couple de اور تعالى et de الله, le dieu de l'éther et du firmament et la déesse de la planète Vénus, exactement identique au couple de Jus et de الله dans le triume culte de la Kâabeh.

« la notion de dualité », dit notre ami M. de Vogüé (Mélanges d'archéologie orientale, p. 32 et suiv.), suivant une remarque bien souvent faite déjà, entraîne celle de la triade : les monuments d'Égypte, on le sait, sont en cela d'accord avec les doctrines chaldéennes et pythagoriciennes. Dans les temples égyptiens, chaque couple divin est accompagné d'un dieu enfant qui n'est autre que le dieu mâle lui-même jeune. « Dieu s'engendrant lui-même » dans le sein de sa puissance passive, par l'opération de sa puissance active, « telle est la formule exprimée par la triade figurée, et que le texte des inscriptions hiéroglyphiques vient confirmer (voy. De Rouge, Mémoire sur la statue trophée du Vatican, dans la Revue archéologique, t. VIII, p. 37-60, Mariette, Mémoire sur la mère d'Apis, Paris, 1856, in-40, Notice des principaux monuments du Musée de Boulogne, 2<sup>e</sup> édition, p. 21 et suiv.). Chez les Phéniciens, la notion n'est pas aussi claire, quoique certainement elle ait existé aussi. Dans Sanchoniathon on

rappart avec جوس (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 101 et suiv., Orientalis, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 500).

pourrait arriver à la reconnaître, quoiqu'elle ait presque entièrement disparu sous l'appareil généalogique des cosmogonies euhéméristes du compilateur. » Sur ce dernier point il me reste des doutes sérieux, qu'a fait naître l'étude des documents religieux de l'Assyrie et en particulier des tablettes mythologiques de la bibliothèque d'Assur-bani-pal. La religion chaldéo-assyrienne admet la doctrine de la génération divine, dans des termes assez analogues à ceux de la religion égyptienne, bien qu'elle semble toujours attribuer au produit de cette génération un rang d'émanation inférieur et plus matérielle qu'à l'auteur, le dieu fils y est le dieu père se déterminant d'avantage dans l'ordre cosmique et descendant d'un degré vers l'univers organisé, notion qui a servi de point de départ à la chaîne d'émanations admise par les Kabbalites. Mais dans sa forme extérieure, dans la hiérarchie de ses dieux, dans l'organisation de son culte et de ses sanctuaires, cette religion procède d'une manière tout à fait fautive à la disposition des diverses cosmogonies phéniciennes mal conçues ensemble dans les fragments de Sanchoniathon, par de longues généalogies toujours descendantes, et dans les temples nous voyons adorer des couples divins qui impliquent nécessairement l'idée de génération, qui sont censés avoir donné naissance à d'autres couples divins, adorés dans d'autres sanctuaires, mais qui se présentent toujours isolément par couples et non par triades<sup>(1)</sup>, le dieu fils ne venant pas les compléter.

11) Je sais bien que les auteurs arabes attribuent aux Chaldéens trois triades fondamentales et supérieures à tous leurs autres dieux. Deinde — après le Un, ou  $\text{---}|\text{---}$ , ou  $\text{---}|\text{---}$ , et le Bon,  $\text{---}|\text{---}$ , qui lui est identique — deinde colunt paternam quandam fundum ex tribus triadibus compositum. Qualibat autem trias habit patrem, potentiam et mentem. Anonym. Compend. de doct. Chaldaic. ap. Stanley, Hist. philosoph. t. II, p. 1125. Καὶ πάλιν γε ἔχει πατρὶν δυναμὴν λέγει ἔστι ἐμολογούμενον ἔχει Χαλδαίων (ἑπτάθεον)..... Τρεῖς γὰρ ἐκὼν ἑστίαις ἁμὴν παραδιδόσκειν οἱ θεογονοὶ, παρ' αὐτῶν τὴν θεῶν διδαχθείητες: Damasc. De princip. 111, p. 345, ed. Kopp. Θεὸς ἔστι ἐννέας ἀρχαὶς ἐκ τριῶν γενεῶν πενταρχίας, καὶ τὰς ἀρχαίας τῆς ἀκαδημίας καὶ ἔχει Χαλδαίων φιλοσοφίαν, καὶ φησιν ὁ Παρμενίδης, ἀποδείξων: Syd. De mensur. IV, 78, p. 121. Mais en nous montrant que cette donnée est d'une exactitude parfaite, le docu-

ter et son existence y demeurant implicite. Tout semble indiquer qu'il devait en être de même en Syrie et en Palestine.

Dans les religions de ce groupe nous ne constatons que deux exemples formels de triades conçues à la manière égyptienne. Le premier est celui de la triade Sidonienne de  $\text{𐤋𐤏𐤃 𐤌𐤁𐤁, 𐤌𐤁𐤁-𐤌𐤏𐤕 𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕}$  et  $\text{𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕}$ , que révèle l'inscription du sarcophage d'Eschmounazar (l. 16-18). Le second est offert par le traité de Philippe V de Macédoine avec les Carthaginois (Polyb. VII, 9, 2), où est pris à témoins le groupe des trois divinités suprêmes de Carthage,  $\text{𐤌𐤁𐤁𐤏𐤕 𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕, 𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕 et 𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕}$  (voy. Maury, dans Guignaut, Religions de l'antiquité, t. II, 3<sup>e</sup> part. p. 1060), c'est à dire la déesse polade (Sov. ad Virgil. Georg. I, v. 496), la Dea coelestis des Romains, la  $\text{𐤌𐤁𐤁-𐤌𐤏𐤕 𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕}$  des inscriptions puniques, son épouse  $\text{𐤏𐤕𐤏𐤕 𐤌𐤁𐤁}$ , identifié à  $\text{𐤏𐤕𐤏𐤕 𐤌𐤁𐤁}$ , enfin un

ments originaux assyriens et babyloniens nous font voir que les triades dont il est ici question sont toutes différentes des triades égyptiennes. Ce sont les trois groupes de trois personnages chacun qui sont en effet placés en tête de la hiérarchie divine immédiatement au-dessous de Ilu ou Adûr, le Un et le Bon. Le premier est parfaitement défini pater, potentia et mater, car il se compose de Ana ( $\text{𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕}$  ou  $\text{𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕}$ ), le dieu gêvas et xôvas à la fois, de Bel ( $\text{𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕, 𐤏𐤕𐤏𐤕}$  ou  $\text{𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕}$ ), le démurge, et de Mistak ( $\text{𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕}$ ), l'esprit divin. Le second groupe comprend les trois déesses qui y correspondent, jouant le rôle du Çakti Erismoukti de l'Inde à côté du Erismoukti: Anat ( $\text{𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕}$ ), la même que Mama ( $\text{𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕}$  ou  $\text{𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕}$ ), Belit ( $\text{𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕}$  ou  $\text{𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕}$ ) et Qartkina ( $\text{𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕}$ ). Enfin le troisième est formé des trois dieux principaux de l'univers organisé, Sin, Samaš et Bîn, la Lune, le Soleil et l'Éther. Voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroso, p. 64-71.

Une autre manière de concevoir la triade divine, propre aux religions de la Syrie et exactement inverse de celle de l'Égypte, nous est offerte par le culte fameux d'Héracléopolis ou Bamyce; elle consistait à placer au-dessus du couple divin, comme principe antérieur et supérieur, une divinité androgyne au nom mystérieux, dont le couple principalement adoré dans le sanctuaire n'était que l'émanation et comme le dédoublement (Lucian. De Dea Syr. 31-33).

(Voy. la note 1 de cette page à la p. suivante.)





orientale, pl. VII, n° 39). Le personnage est représenté assis sur la fleur de lotus, portant son doigt à la bouche comme l'Horus enfant <sup>1)</sup> (sur la signification de cette figure dans la symbolique égyptienne, voy. Mariette, Notion

(Franck, p. 201).

Les exemples achèvent d'éclaircir le sens du terme de « face » ou « visage » dans le langage de la vieille philosophie religieuse de l'Asie antérieure.

1) Quelques savants, en présence de cette figure et d'un certain nombre de noms propres sémitiques où l'élément 𐤍𐤍 entre en composition comme un nom de dieu, se sont demandés si l'Horus égyptien n'avait pas été adopté comme Eloth, avec son nom même, dans le cycle des divinités syro-phéniciennes. Je ne le crois pas.

Et d'abord le H'ar égyptien contient un h' plus dur que le simple h, que les Sémites auraient rendu par 𐤍 et non par 𐤍, comme dans 𐤍𐤍𐤍𐤍 H'api, transcrit 𐤍𐤍, et 𐤍𐤍𐤍𐤍 H'ah, transcrit 𐤍𐤍, il faudrait donc 𐤍𐤍 et non 𐤍𐤍.

En outre 𐤍𐤍 n'entre jamais en composition dans les noms propres véritablement phéniciens. Les noms où nous le rencontrons sont gravés sur des cachets et des cylindres à ligendes amoniennes fabriqués en Assyrie et en Babylonie, comme 𐤍𐤍𐤍𐤍 (De Vogüé, Recherches d'archéologie orientale, pl. VI, n° 23) et 𐤍𐤍𐤍𐤍 (De Vogüé, pl. VI, n° 25; A. Levy, Siegel und Gemmen, pl. I, n° 2), quelquefois même les noms sont purement assyriens, comme 𐤍𐤍𐤍𐤍 Hur-takil pour Hur-taggit (A. Levy, pl. I, n° 12). Il faut donc admettre que 𐤍𐤍 n'est pas un dieu d'origine égyptienne, mais un dieu du panthéon chaldéo-assyrien.

Or nous savons par le témoignage formel des syllabaires (W. A. I. 22, n° 277) que 𐤍𐤍𐤍𐤍, qui se transcrit 𐤍𐤍 en caractères sémitiques, était le nom accadien du dieu appelé en assyrien Sin, c'est à dire du dieu de la lune. Le mot accadien uru signifie « protecteur, gardien », en assyrien nasaru, et est donné comme nom de Sin à cause de son titre de 𐤍𐤍𐤍𐤍 𐤍𐤍𐤍𐤍, « le dieu qui garde le monde », le rôle de gardien de l'univers lui étant attribué sur les bords de l'Euphrate comme en Phénicie au dieu 𐤍𐤍𐤍𐤍, c'est à dire sans doute à Eshmoun (Damascius, fragment 2 de la seconde partie du Traité Des premiers principes, dans Ch. Picot, de philosophie

des monuments de Musée de Boulaq, 2<sup>e</sup> édition, p. 110 et 131). La même image se retrouve fréquemment sur les pierres gnostiques, où elle est presque constamment accompagnée de l'inscription IAW CABAWO (Macarius, Abbrégés des Apistopistes, pl. X, n° 39-41, pl. XIV, n° 56; Mathes, Histoire du gnosticisme, pl. III, n° 1, 2, 3 et 5), de laquelle il résulte que le type était pour les adeptes de la gnose caractéristique de l'éon 'Iaw (S. Iren. Adversus haereses I, 34, II, 26; S. Epiph. Haereses 26)<sup>(1)</sup>. Et en ce les Basilidiens me paraissent avoir suivi une tradition exacte, dans laquelle on peut chercher le nom que les Phéniciens appliquaient à cette figure divine. Il est en effet incontestable que les populations de la Phénicie et de la Syrie connaissant en dieu 𐤇𐤇𐤍, dont ils vocalisaient le nom en 𐤇𐤇𐤍 comme les Hébreux<sup>(2)</sup>. Philon de Byblos disait de l'auteur phénicien dont

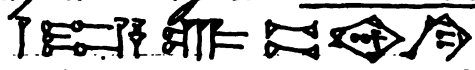
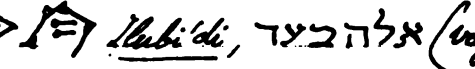
Dionysius, p. 96). Les noms accadiens ont souvent été adoptés dans la lecture assyrienne et ont même de la passé chez d'autres peuples sémitiques, comme nous en avons la preuve pour 𐤀𐤁𐤁𐤁, Barbar, le très-puissant, le nom accadien de Marduk, qui se retrouve dans le démon Bābāp de quelques documents juifs (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérèse, p. 106). Or, il résulte d'indices assez positifs qu'à Babylone, même dans les textes rédigés en langue assyrienne, on lisait le nom du dieu Šur sous la forme accadienne. En ou Šur quand il était écrit 𐤀𐤁𐤁𐤁, et sous la forme assyrienne Šin quand il était écrit 𐤀𐤁𐤁𐤁 ou 𐤀𐤁𐤁𐤁. C'est là, je crois, le 𐤇𐤇𐤍 des monuments assyriens de la Phénicie dont je viens de parler.

Le nom šur chez les Nabatéens, où les proscriptions du Sinai nous offrent le nom propre écrit 𐤇𐤇𐤍-𐤇𐤇𐤍 (A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIV, p. 416). De là chez les Arabes musulmans, par la transformation des anciens dieux païens en démons, le personnage de Šayṭān, dont la définition dans le Coran est ḥaṣm al-laylūm ṭomṣionum suggestor. La preuve, du reste, est clairement que c'était à l'origine un dieu de la nuit.

(1) IAW, accompagné de son nom, est aussi représenté comme un éros jeune, à cheval, la tête coiffée d'une couronne (Macarius, Abbrégés, pl. I, n° 2) d'application de ce type ressortira de rapprochements que nous aurons l'occasion de faire un peu plus loin (voy. la suite de nos notes à la page suivante).

il a traduit le livre : Ζαγγελιάδων & Βρεύτος ἱδρυαῖς & ἐπομύματι  
κατὰ τὸ ἐγγράβητον τῶν ἱερῶν Ἰεῶν Ἰεῶν (Euseb. Preparat. evang. I, 9, p. 31).  
On lit dans un célèbre oracle de l'Apollon de Claros (Ap. Macab. Saturn. I, 18),  
dont dobeck lui-même, ce critique si difficile, a reconnu l'antiquité (Agaphramus,  
p. 461):

Φάγας τὸν νέκτωρ Ἰσσελὸν Ἰεὼν ἄππερ' Ἰεῶν,  
Χεφαὶ πὲρ Ἰ' Ἠδῶν, Δία Ἰ' ἐτάος ἀρχοπέτοια,  
Ἡέκτωρ δὲ Ἰέως, μελὼντῶν δ' ἀβρὼν Ἰεῶν.

d'histoire de Balacem, dans les chapitres XXII à XXIV des Nombres, ne peut se  
comprendre que si le fameux dieu appelé par le roi de Moab adore comme dieu  
principal יהוה, bien qu'il ne soit pas non plus étranger au culte de Baal  
(Num. XXII, 41). Enfin le roi de Hamath que vainquit l'Assyrien Sarru-Kinu  
est appelé dans les inscriptions de Khorsabad tantôt  Yaubi'di, יהובעד, et tantôt  Iubidi, אלהבעד (voy.  
ce que j'en ai dit dans la Revue orientale, mars 1869, p. 155), de la même manière  
que le fils de Josias, roi de Juda, portait simultanément les deux noms de  
יהויקים et de אלהיקים (II Reg. XXIII, 34; XXIV, 1; Jerem. I, 3).

Movers a étudié le dieu phénico-syrien Iao (Die Phœnizier,  
t. I, p. 539-558), et le chapitre qu'il lui a consacré reste un des meilleurs de  
son livre. Il y établit que c'était un dieu de l'ordre le plus élevé et d'une  
nature mystérieuse, un dieu solaire, comme l'indique, du reste, formellement  
l'oracle de Claros, rentrant dans la donnée des personnifications jeunes, du dieu

(Suite des notes de la page précédente)

(2) Les remarques philologiques les plus ingénieuses en faveur de la vocalisation  
יהוה, qui l'ont fait adopter par les savants de l'école allemande, ne me paraissent  
pas pouvoir prévaloir contre le témoignage formel de Théodorot (Quaest. XV in Exod.)  
disant que les Samaritains prononçaient יהוה et les Juifs יהוה : καδοῦς δὲ  
αὐτῷ Ζαγγελῖας Ἰεῶν, Ἰουδαῖοι δὲ Ἰεῶν, et contre la masse des passages de toute  
origine, aussi bien profane (Diod. Sic. I, 94) que sacrée, qui affirment la prononciation  
hébraïque Ἰεῶν ou Iao : voy. Bellermann, Hebr. die Göttern des Alten mit Abg. u. s.  
Bilde, fasc. 2, p. 32-46.

194

enfant ou du dieu fils, tout en ayant un caractère très général et très com-  
-pète. C'est le *porojergis* (1) issu de l'Abîme et de la Mer Primordiale, appelé

---

(1) Ici je m'écarte de Movers, et je complète en le rectifiant ce que j'ai dit dans mon *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Berosé* du célèbre passage de Damascius (*De princip.* 121, p. 384, ed. Kopp), que je ne crois pas avoir été bien compris jusqu'ici.

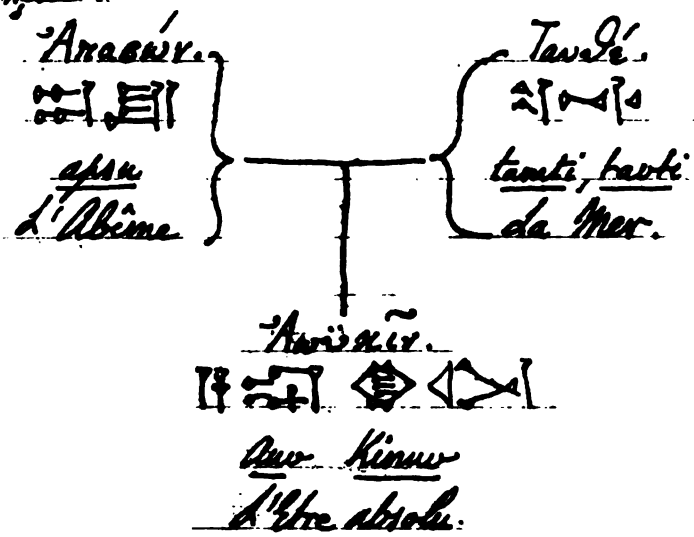
Le nom du *porojergis*, fils de Taveri et de Hrasair, est *Haripûr* dans le texte tel que nous le possédons; il est évidemment corrompu et tout le monde s'accorde à reconnaître qu'il faut le corriger. On est même aussi généralement d'accord que la première lettre est à rétablir A. Ceci donne *Haripûr*, que je n'hésite pas, pour ma part à corriger en *Awûr* (correction très admissible paléographiquement dans l'écriture minuscule), car j'y retrouve le  $\text{𐤠} \text{𐤡} \text{𐤢} \text{𐤣} \text{𐤤} \text{𐤥} \text{𐤦} \text{𐤧} \text{𐤨} \text{𐤩}$  *Awûr* *kinur*, dont *Habu-kudurri-usur* se déclare le serviteur au commencement de l'inscription de Borsippa (col. 1, l. 2: *H. A. I. 2, 91, 4*). Le nom divin signifie « l'Être existant », l'Être absolu; le sens en est absolument le même que celui de *Sreyambhû* des Indiens. On remarquera aussi son étroite parenté avec  $\text{𐤠} \text{𐤡} \text{𐤢}$ , car il a presque complètement la même signification et dérive de la même racine. C'est le *Awû*, qui était à Gyre un des deux rois principaux d'Adonis (Etymol. Magn. v. *Awûs*).

En outre, maintenant que l'on fait comparer ce que dit Damascius au témoignage direct des monuments originaux de la Chaldée et de l'Égypte, il est certain que les personnages qu'il énumère ne doivent pas être considérés comme formant une seule généalogie. Ici, de même que dans les fragments de Sanchoniathon, il y a plusieurs formes différentes de la même donnée cosmogonique, qui doivent être juxtaposées et non cousues les unes au bout des autres. En suivant de côté le couple de *Laxûs* (*Bel-Dagan* ?) et *Laxû*, qui recèle sans doute le débris incomplet d'une troisième expression, nous en discernons sûrement deux, l'une où la donnée cosmogonique est exposée par des termes philosophiques abstraits, l'autre où elle se présente sous les traits d'une généalogie de dieux, qui nous offre précisément le groupe des divinités tenant le rang suprême dans la religion chaldéo-égyptienne. Nous y avons donc successivement la cosmogonie et la

l'être absolu et interprété par 2 règles ségnes, dans la cosmogonie chaldéenne que rapporte Damascius (*De princ.* 125, p. 384, ed. Hoff), identique au *Tawlo-joros* des Ophiques, appelé aussi *Phrys* et *Heisaxaōs* (אֵפִי וְפֶרֶץ אֶל־סַבְחָה),

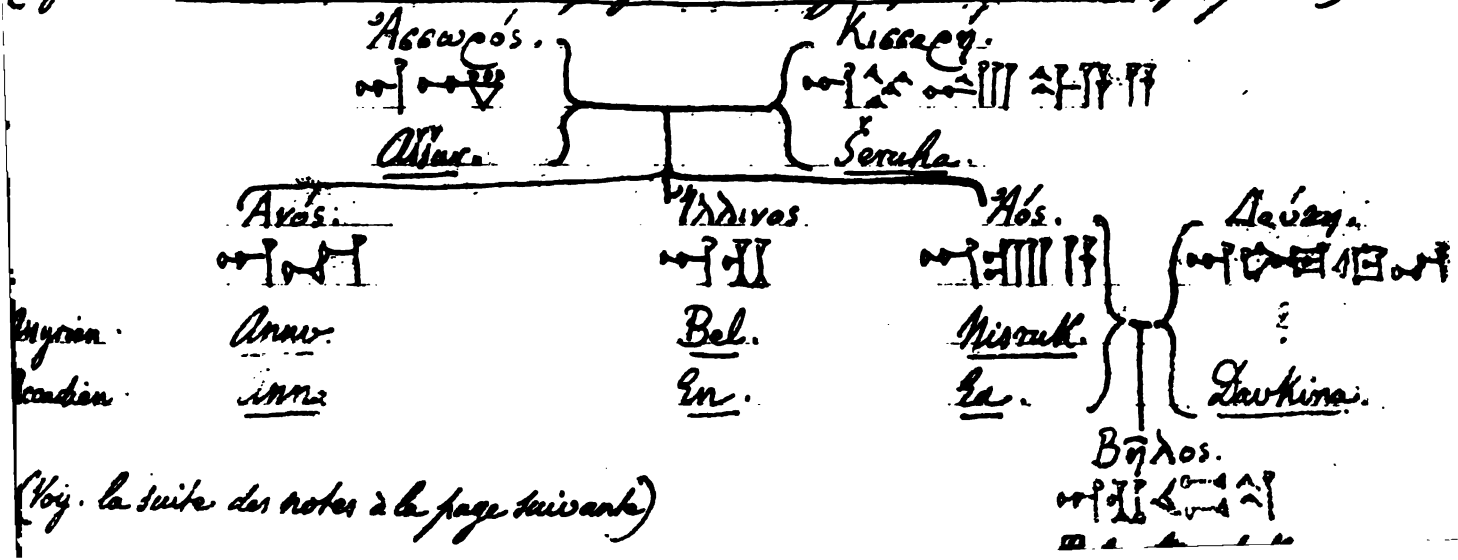
Théogonie.

la première est ainsi conçue :



Tawle est appelé *phrys* *phrys* parce qu'en effet *tanti* ou *hanti*, תַּוְלֵה, est un des noms principaux de *Babyl*, la Grande Mère divine, comme exprimant la matière primordiale (voy. mon *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze*, p. 70 et 86). — Dans la restitution que je viens de donner des noms fournis par Damascius, aucun terme n'est de fantaisie ; tous sont employés dans les textes cunéiformes avec la signification philologique que je leur attribue.

Quant à la Théogonie, elle est la suivante, où le rôle de dieux est attribué au second Bel, à *Bel-Meroduk*, suivant la donnée propre à la religion locale de Babylone même (voy. mon *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze*, p. 57 et 88) :



196

et au *Yaldé Baïm* (יָלְדֵי בַּיִם) des Gnostiques. Le résultat des recherches de Moers s'accorde donc tout à fait avec les indications purement archéologiques qui me conduisent à attribuer le nom de יָלְדֵי בַּיִם au dieu enfant porté sur le lotus, pareil à l'Harpocrate (*Har. se - xrad*) égyptien, des gemmes phéniciennes.<sup>(1)</sup>

---

(Suite des notes de la page précédente)

Sur l'exactitude de cette généalogie divine et sa conformité avec celle que fournissent les monuments originaux, voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérosee, p. 73-70.

On remarquera que pour la grande triade issue du premier principe Damascius donne les noms accadiens, qui avaient un caractère plus haut et plus mystérieux, de préférence aux noms assyriens. Il fait précéder celui de *En* du mot *ilu*, « dieu ».

(1) Le *Yaldé Baïm* de Sanchoniathon, dont j'ai parlé plus haut, est aussi à rapprocher. Mais il a cela de particulier qu'il joint à la qualité de première émanation de la substance divine celle de prototype de l'humanité, comme le יָלְדֵי בַּיִם דִּתָּא de la Kabbale.

(Notes de cette page)

(1) En parlant ici du dieu syro-phénicien יָלְדֵי בַּיִם, je n'ai pas besoin de dire que je tiens absolument en dehors de ces remarques l'emploi du même nom divin dans la religion hébraïque. Le monothéisme des Hébreux demeure une exception absolue au milieu des peuples qui les entouraient, et c'est en vain qu'on essaie d'échapper à ce fait, que les lumières de la science ne suffisent pas seules à expliquer, mais qui n'en est pas moins pour cela incontestable. C'est une tentation que je persiste de plus en plus à considérer comme fautive au point de vue historique, que celle de l'école épigraphique allemande actuelle et de ses disciples français pour rejeter la doctrine monothéiste et prétendre qu'elle sortit graduellement d'un polythéisme qui aurait été encore complet au temps de David et de Salomon. Même en mettant de côté, ce qui est assez difficile, la face religieuse de la question, l'histoire du peuple juif devient inexplicable et perd tout enchaînement logique si l'on se refuse à admettre que la doctrine de l'Unité absolue de Dieu, exprimée dans la personne de Jehovah, a été formulée

197

Le même dieu enfant figure sur d'autres gemmes phéni-  
ciennes de travail égyptisant, coiffé du schent et allaité par une dame (A. Della

dans une Thora positive à partir de la sortie d'Égypte, et que cette orthodoxie, représentée principalement à l'époque des Rois par les prophètes, a constamment lutté contre l'influence du polythéisme, qui tendait à envahir le peuple, très enclin à l'idolâtrie de ses voisins, et même le sacerdoce lévitique, de la part duquel on vit à plusieurs reprises les plus honteux compromis. Les grands champions de l'orthodoxie mosaïque dans cette lutte qui se prolongea pendant toute la durée du premier Temple, les hommes dont on prétend qu'on a aujourd'hui des nouveaux pharisiens, étaient en réalité, comme les représente la Bible, les défenseurs de la tradition nationale, qui ne fut jamais complètement interrompue, même quand Juda et Israël paraissaient tomber presque en entier dans le polythéisme.

Sans doute le nom de  $\text{יהוה}$ , comme ceux de  $\text{אל}$ ,  $\text{שד}$ ,  $\text{אל}$ ,  $\text{עליון}$ ,  $\text{יהושע}$ , ont été communs aux Hébreux et aux peuples voisins; les Hébreux les ont adoptés comme des appellations diverses de leur Dieu unique, tandis que chez les Phéniciens et chez les Syriens ils désignaient des divinités bien distinctes les unes des autres, au moins dans leur apparence extérieure, des hypostases séparées. Mais ils pouvaient le faire d'autant mieux que ces noms étaient tous en réalité des qualifications significatives, auxquelles ne s'attachait pas nécessairement la notion d'une existence personnelle. Si l'habitude de diviniser séparément, comme autant d'hypostases, les attributs et les qualités de l'être divin, avait conduit le polythéisme euphratico-syrien à faire de « l'Être vivant », du « Fort », du « Fort tout-puissant », du « Très-Haut », du « Seigneur », des personnes distinctes, tous ces noms pouvaient sans inconvénient être admis par le Mosaïsme et réunis comme des appellations de son Dieu, sans porter atteinte au caractère d'unité absolue de ce Dieu. Il ne faut donc pas que la communauté des noms empêche de reconnaître la différence essentielle des conceptions religieuses, qui existait dès le temps d'Abraham et est devenue encore plus complète à partir du Sinaï. Et même si, parmi tous les noms communs aux Hébreux et aux nations qui les entouraient pour exprimer les attributs de la divinité, Moïse a choisi pour en faire le véritable nom divin celui de  $\text{יהוה}$ , au lieu de celui de  $\text{אל}$   $\text{שד}$  usité sous les Patriarches (Exod. VI, 3), c'est précisément parce que c'est le nom

Marmora, Sopra alcune antichità sarde, pl. A, n° 31-34), debout et accablé d'une diadème ailée qui semble veiller sur lui (Ibid. pl. A, n° 38 et 39) et

qui chez les Phéniciens et les Syriens avait le rôle mythologique le moins étendu, qui s'attachait le moins à une personne nettement définie dans le culte égyptien comme dieu spécial, et qui par sa signification même gardait le plus le caractère d'une abstraction philologique applicable à un Dieu purement spirituel.

Mais si le Jahowah trisaïque n'a rien à voir, malgré la communauté de nom, avec le יהוה du polythéisme syro-phénicien, cette communauté de nom devait conduire pourvue nécessairement à glisser de la conception du יהוה du Sémit dans celle du יהוה de la Phénicie tant et si bien qu'on s'écartait de la rigoureuse orthographe pour matérialiser la notion de Jahowah et pour essayer, comme tant de Rois cherchaient à le faire, de concilier son culte avec les éléments des religions du voisinage. C'est ce qui arriva dans le royaume d'Israël après que Jéroboam eut rompu avec le Temple central et organisé son culte séparatiste.

L'inscription de Méza est venue confirmer complètement le témoignage des livres des Rois et des Chroniques en prouvant que יהוה restait toujours le dieu national du royaume d'Israël, même pour les princes idolâtres qui lui associaient publiquement et officiellement de la manière la plus éhontée les divinités phéniciennes et syriennes. Il n'est donc pas possible de douter que ce fût Jahowah que représentaient (comme les érudits l'admettent du reste universellement aujourd'hui), sous une forme idolâtrique absolument contraire à l'esprit mosaïque, les veaux d'or de Dan et de Béthel (1<sup>er</sup> Reg. XL, 28 et suiv.; Hos. VIII, 5 et suiv.), dont l'adoration constituait le véritable culte politique et national des dix tribus. Le Jahowah matérialisé était dans le sanctuaire de Béthel, le prophète Oseé nous le dit en termes formels (II, 18), identifié avec un Baal chananéen, avec le Baal jeune, le dieu fils, époux de la déesse Aschérah, dont le roi Josias fit l'idole symbolique, en forme d'un fœtus, placée auprès de l'image du veau quand il fit détruire le haut-lieu et l'autel de Béthel (2<sup>e</sup> Reg. XXIII, 15). Les savants n'ont pas, à mon avis, attaché assez d'importance au lien constant avec lequel la Bible emploie toujours le mot צֶדֶן, « veau », et jamais le mot « chausseau », quand elle parle des idoles de Dan et de Béthel. Ce n'est pas là une expression



299

qui est également placé quelquefois auprès de lui quand il s'élève sur le lotus, ou bien assis sur un trône, mais le doigt à la bouche, geste caractéristique de

---

indifférence, car dans la symbolique des religions de l'Asie antérieure le bœuf adulte et le jeune veau à cornes naissantes ont un rôle parfaitement distinct, leur différence caractérisant le dieu père et le dieu fils, le vieux et le jeune dieu. Dans un instant je parlerai des nombreux monuments de l'art qui donnent la figure d'un veau au produit de la génération divine, identique à son père, mais le répétant sous une forme juvénile. C'est en vertu de la même idée qu'Adonis, dont je montrerai bientôt les rapports avec Isakch, était représenté comme un jeune chevreau (Herych. Adonis, Épicure). Tout ceci se rapproche fort du 𐤇𐤍𐤏 syro-phénicien, figuré sur les monuments par l'enfant porté sur le lotus. Par conséquent il me paraît que dans le royaume d'Israël, par suite du schisme de Jéroboam, si Jéhovah continuait à rester le dieu national, sa conception s'était profondément altérée. Sur la pente glissante de l'idolâtrie, la doctrine du Dieu unique tendait à s'oblitérer, en transformant Jéhovah de seul Dieu en premier des dieux et en le plaçant au milieu du cycle des divinités chanaanéennes, où un 𐤇𐤍𐤏 avait déjà sa place. Pour quiconque étudie attentivement les livres historiques de la Bible et les prophètes, il est clair que la vraie doctrine du monothéisme pur, que l'orthodoxie mosaïque n'était plus dans Israël entendue que par un très petit nombre de fidèles, maintenant dans cette croyance par quelques prophètes, comme Elie, Elisée et Osée, qui voyageaient toujours à Jérusalem le centre religieux de la nation. Mais la masse des dix tribus, et en particulier l'Assyrie qui tenait à la séparation, faisait seulement consister son orthodoxie dans une monolâtrie plutôt que dans un vrai monothéisme. Les princes même dévoués au culte de Jéhovah et ennemis des cultes phéniciens, comme Jéhu, se bornaient à combattre l'association de Baal, d'Aschthorath et d'Aschérah à Jéhovah, auquel ils sacrifiaient à l'exclusion de tout autre, mais ils n'éprouvaient aucun scrupule de la forme idolâtrique que son adoration avait prise officiellement à Dan et à Béthel, et leur zèle pour la foi n'allait pas jusqu'à comprendre l'atteinte au monothéisme absolu qui en résultait virtuellement et fatalement. Quant aux princes qui se laissaient complètement aller à leur penchant pour les religions étrangères,

l'enfance (*Ibid.* pl. A, n° 33). Faut-il encore en ce cas lui donner le même nom de יהוה? C'est possible, mais je n'oserais pas l'affirmer, car il se

ils combinaient Jéhoorah avec les dieux chananéens, et tout en lui donnant le premier rang dans le culte comme au dieu national, ils le rapprochaient de plus en plus de l'habé phénicien pour l'associer à l'ensemble du panthéon.

C'est un syncrétisme pareil qui devait présider à la religion des rois infidèles de Juda et contre lequel réagissaient les rois fidèles, qui suivaient les inspirations des prophètes. En effet il ne semble pas qu'aucun des rois idolâtres ait jamais contesté la primauté de Jéhovah, et ait même tenté de le chasser de son temple. Leur impiété consistait à lui associer des divinités étrangères, à introduire dans son temple même les images ou les symboles idolâtriques de ces divinités, avec les rites païens et quelquefois infâmes que condamnaient si éloquemment les prophètes.

Une pareille théocratie, consistant dans l'association de Jéhovah aux dieux du polythéisme éphratique-syrien, se produisit encore, et d'une manière plus complète, dans le pays de Samarie quand les rois d'Assyrie y eurent transporté des captifs de la Babylone à la place de l'ancienne population. La Bible nous en parle avec détail (*II Reg.* XVII, 24-41). Quand Sargon fit la conquête de l'ancien royaume d'Israël, il déploya une grande sévérité pour y rétablir le culte mosaïque dans sa pureté (*II Reg.* XXIII). « Cette sévérité, dit Munk (*Palestine*, p. 355), dut faire prévaloir pendant un certain temps le culte pur de Jéhovah. A cette époque les colons assyriens ont pu entièrement se confondre avec les restes des Israélites de Samarie et recevoir de Jérusalem le livre de la loi ou le Pentateuque. » Mais l'esprit syncrétique n'en demeura pas moins vivant chez la population qui habitait désormais cette partie de la Palestine, et de là naquit la religion des Samaritains de l'époque classique, qui se prétendait juive et mosaïque, mais admettait tout d'usages païens, et dans son temple du Garizim décomposait le Dieu unique de Moïse en une triade à la façon de celles de l'Egypte, composée de יהוה, *Yehos*, qu'ils disaient « le dieu de Melchisédech » (voy. Movers, *Die Phoenizier*, t. I, p. 557 et suiv.), de יהוה צבא, la Ségure matrice, figurée par une colombe (P. Bear, *Geschichte, Lehren und Meinungen aller Sekten der Juden*, t. I, p. 38), et de יהוה, Jéhoah, triade dont la réunion

pourrait que ce nom, qui gardait toujours dans la religion phénicienne un caractère mystérieux, n'ait été appliqué qu'à la seule figure du dieu enfant porté sur le lotus<sup>(1)</sup>.

composait leur Dieu mystérieux et inconnu (Joseph. *Antiq. Jud.* XII, 5, 5), dont Simon le Magicien se prétendait l'incarnation (Pseudo-Cleim. *Rom. Recognit.* I, 72; II, 7; Justin. *Mart. Apolog.* I, 26).

Il faut donc, malgré la communauté du nom, distinguer absolument, comme deux conceptions qui n'ont rien à faire l'une avec l'autre, le יהוה Dieu unique de Moïse et le יהוה personnage du panthéon syro-phénicien. Mais l'existence d'un nom pareil à celui du Dieu du monothéisme mosaïque dans la mythologie des peuples polythéistes qui entouraient les Hébreux rendait assez facile pour ceux qui se laissaient aller à l'idolâtrie d'associer le culte de Jéhovah, conservé intact en apparence mais en réalité complètement dénaturé, à celui des divinités étrangères. De là la forme des deux doctrines que nous voyons en lutte constante pendant toute l'époque des Rois, la doctrine monothéiste et la doctrine polythéiste, l'orthodoxie et l'infidélité. Toutes les deux adoraient Jéhovah. Mais pour la doctrine orthodoxe il demeurait le Dieu absolument unique, n'admettant aucune association et aucune image matérielle, qu'avait proclamé Moïse, tandis que pour les Hébreux infidèles il n'était plus qu'un dieu primus inter pares à cause de son caractère national, mais trouvant sa place dans les généalogies des dieux chananéens et syriens, devenus ses compagnons et ses synthrones.

(1) En tous cas je crois que les observations qui précèdent montrent que יהוה, entendue comme une divinité du panthéon syro-phénicien, ne doit pas être groupée avec Molech, Chamos, Milcom, parmi les dieux âgés, à la puissance terrible et destructive, ainsi que l'a fait M. Jules Soury dans un intéressant article qu'a publié la *Revue des deux mondes* du 1<sup>er</sup> février 1892 (la note précédente montre d'ailleurs combien je m'éloigne du point de vue essentiel de M. Soury). Il rentre dans la famille des dieux jeunes qui répandaient dans la nature la vie qu'ils personnifient, comme Adonis, Chammour, etc.

Le caractère primitif du Jahoh phénicien et syrien comme dieu fils a été entrevu

« Mais c'est en Chypre surtout, dit encore M. de Vogüé, que ces représentations se multiplient : nos fouilles ont mis au jour une grande quantité de figurines qui nous font assister à tout le développement du mythe, à la naissance et à l'éducation du dieu enfant. Isolé, il est représenté assis à terre, une jambe repliée sous lui, l'autre relevée (Rev. archéol. nouv. sér. t. XIX, pl. VI, n° 1, à gauche); dans l'attitude du célèbre bronze étrusque du Vatican (Micheli, Storia degli antichi popoli Italiani, pl. XLIV, n° 1; Guigniaut, Religions de l'antiquité, pl. CLII, n° 583); certaines même de ces figurines, exécutées sans doute à une époque relativement récente, portent au cou la bulle, symbole de l'enfance (Voy. une autre variété du type du dieu enfant : Froehner, Antiquités chypriotes provenant des fouilles faites en 1868 par M. de Cesnola, n° 183). Plus jeune encore, le dieu est figuré sur les genoux de sa mère, comme Horus sur les genoux d'Isis. » de plus fréquemment il est né depuis quelques jours seulement et emmaillotté, que la déesse qui le porte soit debout (Terre-cuite : Froehner, Antiquités chypriotes, n° 125, fotogr.; 129. — Pierre calcaire : Froehner, Antiquités chypriotes, n° 258, fotogr.), ou qu'on l'ait figurée assise sur un trône (Pierre calcaire : G. Rawlinson, History of Herodotus, t. II, p. 447, n° 1; Rev. archéol. nouv. sér. t. XIX, pl. VI, n° 1, deuxième et troisième figures de la rangée supérieure; p. 342; Froehner, Antiquités chypriotes, n° 245-247). Dans d'autres cas, il est nu, coiffé ou non de bonnet asiatique, sur les genoux de sa mère assise (Terre-cuite : Froehner, Antiquités chypriotes, n° 154), ou porté tantôt dans les bras (Terre-cuite : Froehner, n° 155 b) tantôt sur l'épaule de la déesse (Terre-cuite : Froehner, n° 155 a). Enfin l'enfant divin, attaché au sein de la déesse, se montre quelquefois plus âgé qu'aux premiers moments de son existence (Pierre calcaire : Froehner, n° 248). » Le groupe, prototype des déesses et des autres déesses nourrices de la Grèce, est figuré symboliquement par la vache qui allaita son veau, scène dont nos fouilles nous ont donné de nombreux exemplaires sculptés, et qui d'ailleurs était connue par les médailles

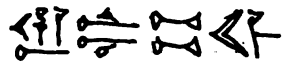
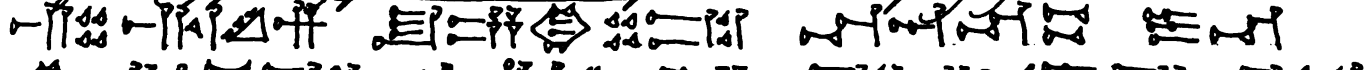
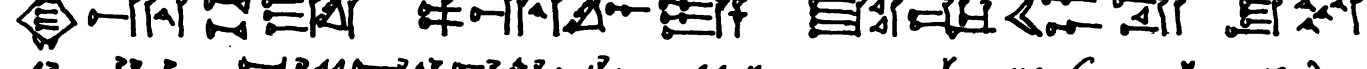
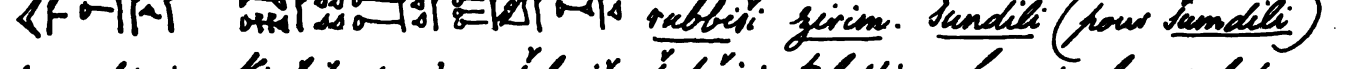
---

par M. Obry, dans son dernier travail, rempli de vues ingénieuses bien que toutes les idées et principalement la donnée fondamentale, n'en puissent pas être adoptées : Jehovah et Agri, Amiens, 1870. Voy. aussi Ch. Lenormant, Introduction à l'histoire de l'Asie Occidentale, p. 137-139.



et par d'autres monuments. »

Vous avez vous même étudié, dans un article bien court mais exceptionnellenent substantiel (Bullet. archéol. de l'Athén. franc. 1855, p. 24) cette représentation symbolique de la vache qui allaite son veau, représentation dont vous avez établi à la fois la haute importance religieuse, le rapport avec le culte de la Vénus asiatique et la signification comme personnifiant la déesse mère avec le dieu enfant, signification complètement éclaircie par la statuette de Cypro, publiée par vous, où l'Aphrodite-Astarté, à figure humaine, tient dans ses bras au lieu d'un enfant un jeune veau, symbolisant le dieu fils (Bullet. archéol. de l'Athén. franc. 1855, pl. II, n° 3). Vous avez montré le groupe en question, de la vache et du veau, sur des monuments assyriens, comme le sceau du Musée du Louvre (Bullet. archéol. de l'Athén. franc. 1855, pl. II, n° 1), l'ivoire de Nimroud au Musée Britannique (de Jager, Monuments of Nineveh, pl. 91, n° 3) et les coupes d'argent de couvertees à Agyle (Griffi, Monumenti di Cere antica, pl. IX et X, n° 1), et sur des monuments phéniciens, comme la monnaie d'un ancien roi de Byblos (Duc de lauzes, Nomenclature des satrapies, pl. V, Bagaces, n° 2 et 3) et certaines gemmes (de Jager, Recherches sur le culte de Vénus, pl. XIV G, n° 13), et vous avez fait voir en même temps qu'il n'était pas étranger à la symbolique égyptienne, où nous le rencontrons, par exemple, dans la grande vignette d'en-tête de la première partie du Rituel Funéraire (Leopold, Das Todtenbuch der Ägypter, pl. III). On peut le suivre de là passant d'un côté à Cypro et en Asie-Mineure, où il figure sur le fameux tombeau des Harpyies de Xanthus (Fellows, Account of discoveries made in Lycia, pl. 21), puis en Grèce, où il devient le type constant des monnaies d'argent de Corcyre (Eckhel, Doctr. num. vet. t. II, p. 178) et de ses colonies illyriennes, Apollonie (Eckhel, Doctr. num. vet. t. II, p. 153) et Dyrrhachium (Eckhel, Doctr. num. vet. t. II, p. 156), ainsi que des plus anciennes médailles de Carystus d'Eubée (Eckhel, Doctr. num. vet. t. II, p. 322), ville où ce type rappelle la vache de bronze ἀπὸ τοῦ Μυδῆκος dédiée à Delphes par les habitants après la retraite des Perses (Pausan. X, 16, 6). Dans la direction opposée, nous voyons le même emblème divin introduit de l'Asyrie chez les Alarodiens des bords du lac de Van huit siècles avant notre ère, car



Babylone (Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 296) :   
  
  
 *rabbîi girim. Sundili (pour Samdili)*  
*nanrabi ina kiribit pari'ya salmis. Subesiri talidti*, « favorise la copulation,  
 « conforme l'embryon sain et sauf dans l'utérus, dirige l'enfantement ».

Mais ce qui est digne de remarque, c'est qu'à cette *Larpanit* qui préside aux naissances et tient dans ses bras un enfant, les textes assyriens ne donnent jamais un enfant déterminé ; ils en font l'épouse de *Bel-Marduk*, mais ils ne nomment aucun dieu comme son fils ; ils lui donnent donc le caractère de nourrice plutôt que de mère. De même, dans les mythes nombreux relatifs à l'*Aphrodite - Astarté* de Chypre que les Grecs ont recueillis, il n'en est aucun qui la représente dans un rôle de maternité, qui lui donne un fils et qui par conséquent justifie les représentations où nous l'avons vue porter un enfant, que tout semblait au premier abord faire considérer comme étant né d'elle.

En Egypte nous trouvons quelque chose d'analogue. La déesse allaitant le dieu enfant est aussi souvent Hathor avec le jeune Ra ou avec Harpocrate (*H'ar-pe-soud*) qu'Isis avec Horus. Or, si Isis est bien donnée constamment comme la mère d'Horus, Hathor, au contraire, n'est jamais nommée par la tradition de la mythologie ordinaire et publique comme la mère de ses nourrissons (voy. Mariette, *Notice des monuments du Musée de Boulaq*, 2<sup>e</sup> édition, p. 120), Ra étant fils de Non-t et H'ar-pe-soud d'Isis, bien que son rôle de maternité, ainsi déguisé dans la forme extérieure, se révèle par l'orthographe de son nom  , qui la désigne comme « la demeure d'Horus », c'est à dire le récipient où le dieu s'engendre lui-même pour l'éternité. M. Mariette (*Notice des monuments du Musée de Boulaq*, 2<sup>e</sup> édition, p. 122) a du reste fait cette importante remarque que presque jamais le dieu enfant, dans les triades égyptiennes, n'est formellement nommé comme le fils de la déesse mère, bien que cette filiation résulte nécessairement de la composition même de la triade.

Si nous nous transportons en Grèce, nous y verrons quelques déesses qui figurent sur certains monuments comme *Κορυμβόχορος*, bien que la tradition ordinaire ne leur attribue pas un rôle de maternité (voy. Stark,

Atene Kurotropos, dans le tome II des Mémoires de l'Institut Archéologique). Mais la déesse est représentée simplement comme nourrice, ce n'est, par exemple dans les récits relatifs à la naissance d'Erichthonius (voy. Ch. Denormant et De Witte, Revue des monuments céramographiques, t. I, p. 265-286), qu'une manière de concilier la qualité de mère donnée à la déesse par certains mythes avec la virginité qui fait son attribut habituel; c'est un déguisement qui se laisse facilement pénétrer. En général, au contraire, les Déeses Mères qui ont leur origine dans la vieille religion des Pélasges, comme Déméter, sont franchement mères et peuvent à bon droit dans les œuvres de l'art recevoir l'attitude de Νουπολόγος, car la tradition mythologique nomme leur enfant en termes constants et formels, et sa naissance tient une grande place dans l'histoire de la déesse.

C'est à l'Até antérieure que sont propres ces déesses que l'on qualifie de Mères, qui président à la génération, qui sont représentées avec un enfant dans les bras, et qui, pourtant n'enfantent pas et dans les récits de la mythologie épique jouent exclusivement le rôle de nourrices (voy. Ch. Denormant, Nouv. Ann. de l'Inst. Arch. t. I, p. 218-229). L'exemple le plus éclatant en est Cybèle, la Mère des daim, la Magna Mater par excellence, qui pourtant n'est jamais effectivement mère, comme le remarquant également le chrétien Arnobe (Adv. gent. V, 8) pour s'en vanter, et l'empereur Julien (Orat. V In Matr. Dori. p. 166, ed. Spanheim) pour en donner une explication où il accumule tous les raffinements du mysticisme néo-platonicien. Dans la première des deux versions du mythe phrygien de Cybèle qui nous ont été conservées par Diodore (III, 56), Basile, fille d'Uranus et de Téthys, a porté le surnom de Grande Mère longtemps avant de s'unir à son frère Hypérion, et on l'a ainsi surnommée parce qu'elle a nourri tous ses frères. La seconde version nous montre Cybèle, fille de Méon, comme une vierge qui aime beaucoup les petits enfants, qui en porte souvent dans ses bras, et qui, à cause de cela et aussi pour avoir montré aux hommes des charmes propres à combattre les maladies de la première enfance, a reçu des Phrygiens reconnaissants le surnom de Μήλυρ ὄρεα, « Mère des montagnes. » Dans le récit emprunté par Arnobe (Adv. gent. V, 6) à Timothée, Cybèle préside à l'éducation du jeune Atys et est la nourricière. La Grande Mère de Phrygie se présente donc dans la tradition épique et publique comme une déesse qui n'est pas mère, mais seulement nourrice.



Ceci paraît tout simple à M. Guignaut. « C'est précisément, dit-il (Religions de l'antiquité, t. II, 3<sup>e</sup> part. p. 925), parce que Cybèle est la grande mère, la mère de tous les dieux et de tous les êtres, la terre ou même la nature, génératrice et nourrice universelle, féconde par elle-même et d'une fécondité inépuisable, qu'elle n'est la mère d'aucun dieu, d'aucun être en particulier, qu'elle n'a ni époux, ni enfants, à proprement parler; comparable en cela à la Diane d'Éphèse avec ses nombreuses mamelles, à la déesse de Syrie, à la Vénus céleste des Phéniciens et des Carthaginois, sans doute aussi à l'Anaitis d'Arménie et du Pont. » Il y a beaucoup de vrai dans ce point de vue, mais il ne suffit pas à expliquer la différence du rôle des déesses si bien groupées par le savant académicien avec celui des déesses félagiques comme Déméter, qui sont réellement mères, et surtout cette particularité, que toutes les déesses de cette nature, qui sont qualifiées de mères sans enfants, nourrissent des enfants qu'on ne dit pas avoir été mis au monde par elles, des enfants que le récit ordinaire présente même comme nés d'autres femmes. Il y a là, je crois, la trace d'une notion de philosophie naturelle que les auteurs anciens attribuent formellement à l'Égypte et qui tient en effet une place considérable dans ses dogmes religieux (voy. Mariette, Notice des monuments du Musée de Boulaq, 2<sup>e</sup> édition, p. 22), notion qui sans doute était aussi admise dans l'Asie antérieure, celle de la paternité absolue du principe féminin. « Les Égyptiens, dit Diodore (I, 80), considèrent le père comme le seul auteur de la génération, tandis que la mère ne fournit à l'enfant que la nourriture et la demeure. » D'après ce principe il n'y a pas de véritables mères, il n'y a que des nourricières, et la façon la plus claire d'exprimer ce rôle du principe féminin dans la génération divine comme dans toute génération est d'attribuer à la déesse qualifiée de mère, dans le récit mythique comme dans les représentations plastiques, non pas un enfantement réel, mais l'office d'une nourrice. Envisagée dans la conception première d'androgynisme, comme Cybèle sous la forme primitive d'Hydrotis et comme l'Anaitis de Chypre quand elle est une Vénus barbata ou quand elle est symbolisée par la pierre conique, la déesse qui préside à la fécondité de la nature se suffit à elle-même pour l'œuvre de la génération des êtres; elle engendre un produit semblable à elle par l'opération de sa puissance active dans le sein de la puissance passive. Mais quand on la conçoit indépendamment de la puissance mâle et active, on la présente aux

adorations du peuple nourrissant un enfant sur la naissance duquel on le fait, car même en lui attribuant cette naissance son rôle de mère n'aura consisté en réalité qu'à lui fournir la nourriture.

Si nous rencontrions sur un monument figuré une Cybèle portant un enfant dans ses bras et lui servant de nourrice, nous n'hésiterions pas à appeler cet enfant Adonis, en vertu même du séat d'Arnohe. Nous devons envisager de la même façon les monuments qui montrent l'Aphrodite - Adarté de Sygne comme *εὐποποιός*. Il n'y a pas à supposer un mythe perdu qui aurait raconté un enfalement sur lequel toutes les traditions gardent le silence. L'enfant qu'elle porte dans ses bras est celui à l'éducation et à la nourriture duquel les fables locales la font présider tout en donnant à cet enfant une autre mère, c'est Adonis. Pour se convaincre que dans une partie de son histoire ce personnage divin était présenté comme un enfant élevé et nourri par la déesse que les Grecs assimilèrent à leur Aphrodite, de la même manière qu'Adonis par Cybèle, il suffit de lire le début du séat emprunté par Apollodore (III, 14, 4) à Pausanias : « Adonis étant sorti des flancs de l'arbre dans lequel sa mère était métamorphosée, Aphrodite, qui vit sa beauté, le mit encore en son sein dans un coffre, pour le cacher à la vue des dieux. » C'est à cet âge de son existence que se produit la dispute entre Aphrodite et Perséphone pour la possession, sur laquelle j'aurai l'occasion de revenir plus loin, et dans la peinture du vase grec de la collection Amati où cette dispute est figurée au revers de la mort du jeune dieu (Bull. de l'Inst. Arch. 1853, p. 163 et suiv., De Witte, *Étude des mon. céramogr.* t. IV, p. 196) Adonis est un enfant porté dans les bras d'Aphrodite. C'est aussi pour cela que dans la belle terre-cuite publiée et si ingénieusement commentée par Thiéssch (*Vetorum artificum monumenta poetarum carminibus explicata*, pl. V) Adonis, aux côtés d'Aphrodite, est de plus petite taille que la déesse et atteint à peine à l'adolescence. Il en est de même dans un autre groupe de terre-cuite publié par Stäckelberg (*Gräber der Hellenen*, pl. LXVIII), et M. Roulez (*Bull. de l'Académie Royale de Belgique*, t. VIII, 2<sup>e</sup> part. p. 335), Raoul Rochette (*Choix de peintures de Pompéi*, p. 121) et M. De Witte (*Ann. de l'Inst. Arch.* t. XVII, p. 391) ont reconnu Adonis androgyne dans l'enfant au type indécis qui s'approche d'Aphrodite dans une troisième terre-cuite provenant d'Althènes (Stäckelberg, *Gräber der*



un important récit de Philon de Byblos, où je ne puis voir qu'une variante de la mort d'Adonis. « Cronos, que les Phéniciens appellaient El, et qu'après sa mort ils divinisaient dans la planète Saturne, régnant en ces lieux et ayant eu d'une nymphe du pays qui s'appelait Anobret<sup>(1)</sup> un fils unique que pour cela on nommait Léon, 7'Π' » (ce mot signifie encore « fils unique » chez les Phéniciens), voyant le pays exposé à de grands périls par suite d'une guerre, revêtit son fils des ornements royaux, et l'immola sur un autel qu'il avait lui-même construit. » Κρόνος Λέων, ὃν οἱ Φοίνικες Ἠλὸν προσεγορεύουσι, βασιλεύων τῆς χώρας, καὶ ὑδρεύων μετὰ τῆς τῶν Λέωνος αἰς τὸν τοῦ Κρόνου ἀστέρα καλεσθῆναι δις, ἐξ ἐπιχωρίας Νύμφης Ἀνωβρεῖς λεγομένης υἱὸν ἔχων μονογενῆ, ὃν καὶ διὰ τοῦτο Λεὼν ἐκαλεῖον, τοῦ μονογενεὺς οὕτως ἔχ' καὶ τῶν καλουμένων παρὰ τοῖς Φοίνιξι, ανδύων ἐκ ποτέρων μεγάλων καὶ ὑδρόνων τῆς χώρας, βασιλικῶς κοσμήσας σχήματι τὸν υἱὸν φωρὸν τε καλεσθῆναι ἀφ' ἑνὸς καλεῖσθαι (Euseb. Praepar. evang. 1, 10, p. 90, ed. Gaifford; IV, 16, p. 333, ed. Gaifford; cf. Euseb. Theophan. II, 54 et 55, Porphy. De abst. carn. II, 56). Le récit du vieux mythe a ici revêtu une forme

l'androgynisme fondamental de son personnage (Phil. Hephæst. p. 33, ed. Rouby), auquel fait peut-être allusion le surnom grec de κορυῖς (Steph. Byz. v. Κορυῖον) qu'il recevait dans certaines parties de l'île de Chypre (voy. De Witte, Ann. de l'Inst. arch. t. 2, p. 548).

Movers (Die Phoenizier, t. 2, p. 348) a établi que le nom d'ἀδωνιμακιδός, donné quelquefois aux lamentations sur Adonis et ensuite étendu à toute lamentation de deuil (Pollux, Onomast. IV, 7), n'était que la transcription grecque d'une exclamation sans doute consacrée et presque semblable à celle qu'a conservée Jérémie :  $\text{יְהִי נָא אֵלֹהֵינוּ}$  à Hélas, mon Seigneur (Adoni)! où est la seigneurie? »

et le nom, pour lequel les manuscrits donnent les leçons diverses Ἀνωβρεῖς, Ἀνωβρεῖ et Ἀνωβρεῖν, a été une véritable coup interpretum. Bochart le restitue  $\text{אֲנוּבְרַע־נָא}$ , pro gratia concipiens, Movers  $\text{אֲנוּבְרַע־נָא}$  sans superabundans, M. Renan  $\text{אֲנוּבְרַע־נָא}$  sans hebraeus, sir Henry Rawlinson  $\text{אֲנוּבְרַע־נָא}$ , ab Oanne dicta. Aucune de ces restitutions ne me paraît pleinement satisfaisante, et je crois que le plus sage est jusqu'à nouvel ordre de s'abstenir de conjectures qui n'auraient pas un fondement assez solide.

entièrement arhémeriste, comme toujours dans les fragments de Philon de Byblos, et de plus il s'est opéré une superposition et une confusion étrange de l'histoire du sacrifice d'Abraham, telle qu'elle est racontée dans la Genèse (voy. Renan, *Mém. de l'Acad. des Inscri. nouv. sér. t. XXIII, 2<sup>e</sup> part. p. 281 et suiv.*), résultat de la tendance syncrétique, étudiée par Movers (*Die Phoenizier*, t. I, p. 85-88, 130-132), qui conduisit les populations payannes de la Palestine et des pays voisins vers le temps de l'ère chrétienne à identifier le personnage d'Abraham, si bien placé par la Bible dans l'histoire, à leur Cronos.<sup>(1)</sup> D'ailleurs Eusèbe dit que ceci est extrait du livre de Philon *Περὶ Ἰουδαίων*, et par conséquent il est permis de croire que l'auteur y avait donné à la fable phénicienne une tournure volontairement rapprochée de l'histoire d'Abraham afin d'assimiler plus complètement les deux récits. Je crois donc que la forme réellement phénicienne de cette variante du mythe d'Adonis, où le jeune dieu reçoit encore la qualification de *μωρογενῆς*, se trouve dans une phrase du grand morceau de Sanchoniathon qui paraît contenir le récit théogonique propre aux sanctuaires de Byblos (*Sanchoniath. p. 36, ed. Orelli*). « Une peste et une mortalité étant survenue, Cronos sacrifie son fils unique en holocauste à son père le Ciel, puis se arconcit et oblige ses compagnons (les Elohim) à faire de même... » *Νοίμω δὲ μωρογένου καὶ φθορᾶς, τὸν ἑαυτοῦ μωρογενῆ υἱὸν Κρόνος Οὐρανῷ τῷ πατρὶ δόναρ ποῖ, καὶ τὰ αἰδοῦσα περὶ ἑαυτοῦ, ταῦτο ποιῆσαι καὶ τοὺς ἐπὶ αὐτῷ συμπάχους κατὰ γένος*. Une semblable variante du mythe transforme la mort du dieu solaire adolescent en un prototype divin des horribles sacrifices que l'on offrait pour le moins dans toutes les circonstances rituelles au Moloch phénicien, au Milcom

(1) C'est ainsi que le sacrifice de la fille de Jephthé, purement historique dans le récit du livre des Juges, prenait déjà une tournure mythologique dans la superstition populaire au temps où fut écrit ce livre, puisque les filles d'Israël le commémorèrent chaque année par une fête de deuil (*Jad. XI, 40*) qui ressemblait aux lamentations d'Adonis. Plus tard, chez les Samaritains, la transformation était devenue complète, puisqu'ils adoraient la fille de Jephthé comme une déesse (*S. Epiphani. Adv. haer. p. 158 de l'édition de Paris, 1845*). Ils l'assimilaient sans doute à la fille du dieu El immolée par son père dans les récits de Sanchoniathon (*p. 30, ed. Orelli*).

des Ammonites, au Chamos de Moab, à tous ces dieux qui personnifiaient la puissance dévorante de l'élément igné, le soleil d'été avec son action destructive. C'est à ce que Philon de Byblos remarque lui-même. Au premier abord cette forme donnée à la fable, tout en conservant le point en entier, la mort du jeune dieu, paraît bien éloignée du récit ordinaire, tel qu'il passa chez les Grecs, puisqu'elle laisse entièrement de côté la déesse amante d'Adonis et qu'elle fait de celui-ci la victime de son propre père, tandis que le récit habituel le fait naître d'un personnage du cycle héroïque, entièrement distinct du dieu jeloup qui prend la forme du sanglier ou envoie le sanglier par lequel est tué Adonis. Mais si l'on fait attention au sens qu'assigne au mythe le plus ordinaire l'époque de l'année où se célébraient les Adonies auxquelles il se rapporte, on arrive bientôt à se convaincre que cette donnée, pour y être déguisée, n'était certainement pas étrangère à la conception fondamentale. C'est au solstice d'été qu'Adonis est tué par le sanglier; c'est le soleil brûlant des mois les plus chauds de l'année qui tue le jeune soleil de printemps. Le dieu qui prend la forme du sanglier ou qui envoie le sanglier, dieu dont les Grecs ont fait Ares, Héphaestus ou Apollon, est donc un dieu de la famille de Moloch, de Milcom ou de Chamos; c'est un dieu solaire comme Adonis lui-même et par conséquent de la même nature, mais plus viril et plus terrible, en un mot un dieu qui est avec lui dans le rapport d'analogie et de différence de conception qui caractérise d'ordinaire le dieu père et le dieu fils.<sup>(1)</sup>

(1) Au reste, M. De Witte a déjà fait remarquer (*Revue. Ann. de l'Inst. Arch.* t. I, p. 539) que même dans la forme habituelle et poétique du mythe d'Adonis on retrouve la trace de cette idée que le même principe est la cause de la naissance et de la mort du jeune dieu. Le sanglier qui frappe Adonis est intervenu antérieurement dans le récit comme ouvrant avec ses défenses l'écorce de l'arbre dans lequel Myrrha a été changée et faisant sortir de ses flancs l'enfant divin (*Serv. ad Virgil. Elog. X, v. 18; ad Aeneid. V, v. 72*).

Nous retrouvons la même donnée du dieu fils victime de son père exprimée de la façon la plus formelle dans une des variantes principales du mythe d'Atys, dont on a déjà fait ressortir bien des fois l'intime parenté, on peut même dire l'identité fondamentale avec le mythe d'Adonis, dont il n'est que la forme phrygienne. Si dans la légende généralement adoptée par les poètes grecs c'est Cybèle qui, rivale de la fille du roi Midas et voyant qu'Atys va l'épouser, jette le jeune berger phrygien dans le

M. Hitzig (Commentar. zu Jesaja, XVIII, 8; voy. Movers, Die Phœnizier, t. I, p. 196) a le premier reconnu dans le passage où le prophète Zacharie (XII, 10) cite parall.

d'être furieux qui produit la castration volontaire et la mort; dans les récits de Pausanias (VII, 17, 8) et d'Arnobe (Adv. gent. V, 7), qui paraissent plus conformes à la tradition originale de la Phrygie, c'est l'androgyné Agdestis, père d'Alys, qui devient la cause de tous ces événements (voy. ma Monographie de la Voie Sacrée Eleusinienne, t. I, p. 373-375). Et le mythe d'Alys est d'autant plus important à rapprocher ici que seul parmi toutes les légendes du même ordre il nous offre en termes précis aux deux degrés de génération successifs du dieu père, Agdestis (Pausan. VII, 17, 8; Arnob. Adv. gent. V, 6; Strab. X, p. 469) et du dieu fils, Alys, dont le second n'est que la forme juvénile du premier (Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 97; et ma Monographie de la Voie Sacrée Eleusinienne, t. I, p. 357), l'évocation symbolique, imitée par les prêtres de Carthage (S. Augustin. De civ. Dei, VII, 26), par ceux de la Déesse Syrienne d'Hierapolis (Apul. Metam. VIII, p. 182) et par les  $\square \omega \tau \rho$  que le roi Josias dut expulser du temple de Jéhovah (II Reg. XXIII, 7) où ils s'étaient installés sous le règne de l'idolâtre Manassé, comme d'autres rois fidèles observateurs de la loi les avaient déjà chassés du pays (I Reg. XV, 12; sur les  $\square \omega \tau \rho$ , voy. Movers, Die Phœnizier, t. I, p. 678-689). Or cette évocation, qui se dissimule sous un voile transparent dans le récit habituel de la mort d'Adonis (voy. Maury, Rev. archéol. t. VIII, p. 646) comme s'appliquant au dieu fils, revient dans notre récit de Sanctification sous la forme adoucie de la circoncision — qui, remarquons-le en passant, n'était pas un rite constant des Phéniciens — mais se rapportant cette fois à El, c'est à dire au dieu père.

Le mythe de Dionysus Zagreus, qu'on le regarde comme introduit seulement dans les Eleusines postérieurement au VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère, suivant l'opinion la plus généralement admise aujourd'hui, ou bien qu'avec Otfried Müller (Prolegomena, zu einer Wissensch.)

-lement le deuil de  $\text{ד'ן}$  et le deuil de  $\text{ד'ן ד'ן}$  une précieuse indication du nom que recevait chez les Araméens des environs de Damas et de la Syrie du

Mythologie, p. 390), Schwank (Mythologische Andeutungen, p. 181 et suiv.) et moi-même (Monographie de la Voie Sacrée Elusiniennne, t. I, p. 392), on le trouve comme appartenant au fond primitif du culte mystique de Déméter, reproduit sous une forme grecque les mêmes données essentielles que le mythe syro-phénicien d'Adonis et le mythe phrygien d'Atys. La notion du dieu fils tué par le dieu père n'y était pas étrangère, car, ainsi que M. Maury l'a discerné le premier (Histoire des religions de la Grèce, t. II, p. 366) et que j'ai essayé de l'établir plus complètement (Monographie de la Voie Sacrée Elusiniennne, t. I, p. 305, 403 et suiv.), au fond, pour l'intrigue qui savait ne pas s'arrêter au voile de l'apparence extérieure des mythes, c'était de son propre père qu'Isachus ou Dionysus Zagreus était victime. Même dans l'histoire du Dionysus thébain nous trouvons quelque chose d'analogue (voy. De Wette, Nouv. Ann. de l'Inst. arch. t. I, p. 361). Il est nourri par les Hyades (Homer. Iliad. Σ, v. 486; Ovid. Fast. V, v. 167; Virgil. Aeneid. I, v. 744; Horat. I Od. 3, v. 14), appelé des latins Saculus (Aul. Gell. Noct. Attic. XIII, 9; Hygin. Fab. 192), en même temps qu'il est fils de Zeus Yéhos (Pausan. II, 19, 7; IX, 39, 3) ou Yys (Hesych. s. v.; voy. Tobech, Aglaophamus, p. 628 et 1045; Ch. de normant, Nouvelle galerie mythologique, p. 58); et certains récits nous montrent Hyas, frère des Hyades (Ovid. Fast. V, v. 181; Hygin. Fab. 192; Poët. astron. II, 21) et forme héroïque de Dionysus Yys (Hesych. v. Yys et Yéus; Etymol. Magn. s. v.; Suid. s. v.), tué par un sanglier, is (Hygin. Fab. 192), ce qui ramène au sanglier d'Adonis.

Au reste, la grande théogonie à laquelle j'ai emprunté la phrase que je commente, théogonie que des détails caractéristiques rattachent à Byblos, est très remarquable par la succession de ces luttes entre le dieu père et le dieu fils, dont j'ai essayé ailleurs de pénétrer la signification (Monographie de la Voie Sacrée Elusiniennne, t. I, p. 403-406; 538-543). C'est alternativement l'un ou l'autre des deux antagonistes qui est vaincu dans la lutte, mais elle se termine toujours par une mort ou par une éviction, autre manière d'exprimer la même donnée, dont le rapport avec la mort est attesté par les mythes d'Adonis et d'Atys.



Nord le dieu appelé ailleurs Adonis ou Chammon; car Hadad-Rimmon donnait son nom à la ville qui fut plus tard Maphimianopolis <sup>(1)</sup> et 𐤇𐤍𐤏𐤍 était

Eloun (𐤇𐤍𐤏𐤍), le plus ancien des dieux et leur premier auteur, est tué à la chasse par une bête féroce et son fils le Ciel (𐤇𐤍𐤏𐤍) succède immédiatement à son pouvoir (Sanhoniath. p. 24, ed. Orelli), ce qui peut donner à penser qu'il n'a pas été étranger à la première lutte. Cronos (𐤇𐤍𐤏𐤍), fils du Ciel, déclare à son tour la guerre à son père (p. 25), qu'il défait (p. 28) et finit par mutiler (p. 34). Le sang du Ciel teint les fontaines et les fleuves. Pendant la durée de la lutte, Cronos a tué son fils Sadid (𐤇𐤍𐤏𐤍) et une de ses filles (p. 30), qui paraît être la Perséphoné (𐤇𐤍𐤏𐤍) dont il a été question un peu plus haut (p. 26). Postérieurement à la mutilation du Ciel, il immole, comme nous venons de le voir, son fils unique (𐤇𐤍𐤏𐤍).

La théogonie grecque, telle qu'elle a été pour la première fois exposée dans son ensemble par Hésiode, nous offre une succession de luttes tout à fait analogue. Cronos mutilé son père Uranus; il est à son tour vaincu et détrôné par son fils Zeus, après avoir dévoré ses premiers enfants; enfin le jeune Dionysus Zagreus, fils de Zeus, périt victime des embûches des Titans et de la jalousie de son père. Le parallélisme est frappant et doit être mis en lumière, sans préjuger l'obscur et encore presque insoluble question de savoir si les Hellènes ont emprunté directement ces mythes aux Phéniciens ou s'ils sont parvenus aux deux peuples par des courants différents sortis d'une source primitive commune.

1) 𐤇𐤍𐤏𐤍 est aussi le nom d'un certain nombre de localités de la Palestine et de la Syrie. Cependant je ne crois pas que 𐤇𐤍𐤏𐤍-𐤇𐤍𐤏𐤍 soit un nom composé comme 𐤇𐤍𐤏𐤍-𐤇𐤍𐤏𐤍, 𐤇𐤍𐤏𐤍-𐤇𐤍𐤏𐤍, 𐤇𐤍𐤏𐤍-𐤇𐤍𐤏𐤍. Ce sont, au contraire, les localités de Rimmon qui ont dû sans doute leur appellation au dieu 𐤇𐤍𐤏𐤍, dont il est encore question dans d'autres endroits de la Bible (II Reg. V, 18) et d'après lequel un roi de Damas est nommé 𐤇𐤍𐤏𐤍 (I Reg. XV, 18).

𐤇𐤍𐤏𐤍 signifie «grenade». Dans la version du mythe d'Atys adoptée par Orphée (Adv. gent. V, 6) c'est un grenadier qui naît du sang d'Agdistis mutilé et dont le fruit mangé par Nana, fille du fleuve Sangarius, la rend enceinte d'Atys. Les femmes athéniennes dans les Chesmophories s'abstenaient du fruit de la grenade,

bien positivement un dieu de la Syrie, dont Macrobe (*Saturn.* I, 23) parle en ces termes: Deo, quem tuumum mappimque venerantur, Adad nomen de dervant. Eius nominis interpretatio significat unus. Hunc ergo et potentissimum honorant deum; sed subiungunt eidem deum nomine Adargatin; omnemque potentatorem cum charum rerum his duobus adtribuunt<sup>(1)</sup>. Il résulte du témoignage du prophète Zacharie qu'on assimilait Hadad

parce que l'arbre qui le produisait était censé né du sang de Dionysus Zagreus répandu à terre (*Alleg. Alex. Protrept.* II, p. 16, ed. Potter). On sait le rôle considérable que le même fruit jouait dans le mythe de Déméter et de Coré. Dans la célèbre peinture de la *Casa dei capitelli colorati* à Pompéi (*Archaeologische Zeitung*, t. II, pl. V, n° 2; Raoul Rochette, *Choix de peintures de Pompéi*, pl. VII) on voit, à côté du groupe de Vénus tenant Adonis mourant dans ses bras, des femmes de grenade déposées sur un autel devant une statue de Priape.

8) L'existence d'un dieu principalement syrien du nom de 𐤀𐤁𐤁 n'est pas douteuse en présence des témoignages de Macrobe, de Sanchoniathon (p. 34, ed. Orelli) et aussi de Pline: Adadusaphros, ejusdem oculus, ac digitus dei: et hic colitur a Syris (*Hist. Nat.* XXXVII, 71).

D'un autre côté, il n'est pas moins certain qu'il y avait un dieu chaldéo-assyrien du nom de Adar, 𐤀𐤁𐤁 ou 𐤀𐤁𐤁, qui est le 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵 (prétendu Ninip) des textes cunéiformes (voy. mon *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroë*, p. 106-114), et avec la qualification de malik, « roi, » le 𐤀𐤁𐤁𐤁𐤁𐤁 de la Bible (*II Reg.* XVII, 31).

La ressemblance de forme du 𐤀 et du 𐤁 a produit entre les noms de ces deux divinités, sous la plume des copistes, des confusions presque inséparables.

Le passage de Macrobe paraît établir bien nettement que 𐤀𐤁𐤁, étant l'épouse de la déesse 𐤁𐤁𐤁𐤁𐤁, devait être le dieu qu'on adorait avec elle à Hérâpolis ou Bambyce. En effet le nom du dynaste de cette ville, vassal des Achéménides vers le IV<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne, dont nous possédons des médailles (*Waddington, Mélanges de numismatique*, t. I, p. 90-94; pl. VII, n° 1 et 2), paraît dans les légendes monétaires devoir se lire

à Adonis et que ce nom qui signifie « l'unique » doit être entendu comme synonyme exact de 717, c'est à dire dans le sens de *μονογενής*. Le nom et l'acception

777-727 plutôt que 777-727. Mais dans la version syriaque de l'Apologie de S<sup>t</sup> Méthion (*Spicilogeum Solesmense*, t. II, p. XLIII et XLIV; Renan, *Mém. de l'Acad. des Inscri. nouv. sér. t. XXIII, 2<sup>e</sup> part. p. 324 et 325*) nous voyons le dain principal de Mabug ou Hiérapolis appelé 777, ce qui se rattache à la forme 777, puis quelques lignes plus loin 777 (qui rappelle le nom de l'idole myss. *ἱερία* du sanctuaire, *ἱερία*, dans Lucien: *De Dea Syr.* 33) est dite fille de 777, ce qui ramène à 777.

Nicolas de Damas, qui avait dû consulter les chroniques locales, dit en parlant des rois de la ville dont il était originaire (*fragm. 31, ed. C. Müller*): Τὸν ἑχθροῦν ἡμῶν, Ἀδαδὸς ὀνόμα, πλεῖστον ἰσχυρὰς Δαρμασποῦ τε καὶ ἑξ ἄλλης Συρίας, ἔξω Φοινίκης, ἐβασίλευσε. Πολεμον δὲ ἐξενέγκας πρὸς Δαυίδην βασιλέα ἑξ Ἰουδαίας κ. λ. λ. .... Τηλεβόαντος δ' ἐκείνου οἱ ἀπόγονοι ἐπὶ δέκα γενεαῖς ἐβασίλευον, ἐκαστοῦ παρὰ τοῦ πατρὸς ἄμα ἑξ ἑρχη καὶ οὐνόμα τοῦ ἐδεχομένου, ὥσπερ οἱ Πλεδεραιοὶ ἐν Αἰγύπτῳ. Et ici la version syriaque de l'Apologie de S<sup>t</sup> Méthion est d'accord avec lui, puisqu'elle appelle 777 le roi de Damas contemporain d'Achab d'Israël (*Spicil. Solesm. t. II, p. XLIII*; Renan, *mém. cit. p. 324*). Cependant pour ce qui est du premier Ἀδαδὸς de Nicolas de Damas, l'adversaire de David, nous avons deux versions de son nom dans la Bible, dans le livre de Samuel 777 (II Sam. VIII, 3 et suiv.) et dans les Chroniques 777 (I Chron. XIX, 16 et 19). Quant à l'ennemi d'Achab, que Nicolas de Damas appelle aussi Ἀδαδὸς, le texte hébreu de la Bible écrit son nom 777 (I Reg. XX, II Reg. VI, 24, VIII, 7), aussi bien que celui de l'adversaire de Baasa (I Reg. XV, 20, II Chron. XVI, 2) et du fils de Hazail (II Reg. XIII, cf. Amos, I, 4; Jerem. XLIX, 27). Mais à 777 les Septante substituent vis-à-vis Ἀδερ, et les inscriptions assyriennes leur donnent raison, du moins en ce qui se rapporte à l'adversaire d'Achab, puisque sur les monuments du roi minivite *Šalmanu-ašur* IV il est toujours appelé 100 100 100 100 Bin-idri (voy. Oppert, *Histoire des empires de Chaldée et d'Assyrie*, p. 111).

Dans mon *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béruse* (p. 108),

que nous lui reconnaissons n'étaient pas, du reste, étrangers à la Phénicie elle-même. D'après Phéras avant celle qui raconte comment Cronos (734) immola son fils porosyris, le grand morceau de la théogonie de Byblis dans les fragments de Sanchoniathon parle du Adwados basidius Idw, qui, uni à 'Héléply q̄ psyriky (עשתרת כרת), régnait conjointement avec Zeus Dyapapous (בעל תנער) sur la Phénicie, du consentement de Cronos (p. 34, ed. Orelli). L'auteur parle ensuite de la tête de vache comme insigne de la royauté d'Atarté, puis vient immédiatement après le récit du sacrifice de son propre fils fait par El. Tout ceci semble avoir une connexion étroite et constituer l'enchaînement d'une même fable. On est donc en droit de rapprocher ce Hadad roi des dieux du consentement de Cronos, du fils unique selon que Cronos immole revêtu des ornements royaux dans le récit du Thép̄ 'Ioudaiou de Philon de Byblis, et de voir dans l'un et l'autre cas le jeune dieu solaire, identique à Adonis, appelé dans une des versions 777 et dans l'autre 777', deux noms ayant le même sens, pouvant s'employer indifféremment et ayant trait au caractère de porosyris du personnage qui les reçoit.

De proche en proche je me suis laissé entraîner assez loin de

j'ai été trop loin en préférant partout le 777. Après un examen nouveau de la question, je crois aujourd'hui qu'il faut, d'après Macrobe et Sanchoniathon, maintenir 777 quand il s'agit du dieu de Bamyce et de 777-777, de même que, d'après Nicolas de Damas, il faut appeler 777-777 l'adversaire de David, mais qu'en revanche il faut substituer 777 à 777-777, en se conformant à l'autorité des textes canéiformes. Au reste, comme l'a déjà remarqué sir Henry Rawlinson (dans le tome 1<sup>er</sup> de l'Hérodote anglais de son frère, 2<sup>e</sup> édition, p. 498), l'orthographe de ces textes, en commençant le nom du roi de Damas par 777-777 Bin, qui est un nom divin bien connu en Assyrie et à Babylone, avec le déterminatif de « dieu », 777, semblerait prouver que ce ne serait pas 777 mais 777 qui tenait le nom divin entrant en composition dans ce nom propre viril. Il ne faudrait donc pas traduire comme on l'a fait jusqu'à présent 777-777 par filius Adar (ou filius Adad), mais par Bin honoravit, decoravit. Et ceci est philologiquement beaucoup plus régulier que le sens jusqu'à présent admis, car un Araméen qui aurait reçu le nom de « fils de Adar »

219

mon sujet, que nous commençons à perdre de vue. Il faut y revenir et d'abord terminer en quelques mots ce qui se rapporte à ces déesses qui reçoivent le nom de « Mères », et pourtant dans la légende mythologique ordinaire sont toutes sans être réellement mères, auxquelles on n'attribue aucune maternité propre, mais par qui on fait élever de jeunes dieux donnés comme tels d'autres femmes, lesquels jouant ensuite un grand rôle dans les mythes qui se rapportent à ces déesses et en général, une fois arrivés à l'adolescence, deviennent leurs amants, comme Atys celui de Lybète et Adonis celui d'Aphrodite - Astarté. J'ai dit tout à l'heure que c'était la une manière d'exprimer le rôle, réduct à fournir à l'enfant la demeure et la nourriture pendant la gestation, qu'on attribuait au principe féminin dans l'œuvre de la génération, réservant toute la force productrice au principe mâle et actif. Ce qui achève de le prouver, c'est que si l'on va jusqu'au fond des mythes les déesses proprement dites que la tradition épique caractérise avec le plus de précision comme ne remplissant pas l'office de la maternité mais celui de nourrices se trouvent être de véritables mères <sup>(1)</sup>. Il n'est plus question des Nymphes d'ordre inférieur par

ou « fils de Hadad » se devrait appeler  $\text{דדד-בן}$  ou  $\text{בן-דדד}$  et non  $\text{בן-דדד}$ , puisque le mot  $\text{בן}$  est usité en araméen et toujours remplacé par  $\text{בן}$ .

(1) C'est à cela que me paraît faire allusion un curieux passage du Grand Etymologique, où Selden a déjà reconnu qu'il s'agit d'un titre divin purement transcrit en grec du sémitique □ δ: Ἀρμιά, ἡ Ἰσοπὸς καὶ ἡ μύλη αὐτῆς Ἐποπόρισμα καὶ ἡ Πέα δέ γινεται καὶ Ἀρμυας καὶ Ἀρμυα. Hésychius dit aussi, sans doute d'après la même source: Ἀρμυία, μύλη, Ἰσοπός. La Rhéa nommée Ἀρμυας, dans le passage du Grand Etymologique, n'est pas la Cybèle phrygienne, comme on l'a cru jusqu'ici. C'est la déesse phénicienne que les fragments du Sanchoniathon de Philon de Byblos appellent du nom grec de Πέα et dont deux de Dione (p. 30, ed. Orelli), laquelle est assimilée plus loin à Baal'Is (p. 38). En effet le couple de ces déesses est invoqué en tête d'une inscription de Carthage que vient de publier M. Euting (Punische Steine, 1888, p. 11, 12).

qui les récits poétiques faisaient mettre au monde les enfants divins nourris par  
 ces grandes déesses. En contradiction avec toutes les variantes de la tradition  
 publique, l'hymne des Grands Mystères de Phrygie, dont l'auteur des *Philoso-*  
*-poûmena* (V, 9; p. 118, ed. Miller; p. 168, ed. Schneidewin) nous a conservé un  
 fragment si précieux, donne formellement Atys comme né de Cybèle:

Εἴ' ἑ Κρόνου γένος, εἴ' ἑ Διὸς παῖκος,  
 Εἴ' ἑ Πέας μεγάλῃς,  
 Χαῖρε, ὅ καλὸς ἀκροῖμα Πέας,  
 Ἄττι.....

Dans les récits de Phérécyde, qu'on nous dit s'être inspiré directement des  
 doctrines phéniciennes, c'était Idmon qui tenait la place d'Adonis (voy. *Manus*  
*Histoire des religions de la Grèce*, t. III, p. 285) et qui comme lui était tué par  
 un sanglier (Apollodor. I, 9, 23; Apollon. Rhod. *Argonaut.* II, v. 819 et suiv.); or  
 le philosophe de Syros le disait formellement né d'Apollon, le dieu solaire plus  
 viril qui dans quelques récits envoie le sanglier contre Adonis, et d'Astéria, c'est  
 à dire d'Astarté (Schol. ad Apollon. Rhod. I, v. 139). Les deux exemples nous  
 laissent entrevoir de plus que la substitution du rôle de nourrice à celui de mère  
 pour Cybèle ou pour Aphrodite est un voile qui couvre aux yeux du vulgaire  
 la donnée mystique de l'inceste divin, du dieu mari de sa mère, si importante  
 dans les conceptions religieuses de l'Asie comme de l'Égypte, qui est au fond  
 des deux mythes d'Atys et d'Adonis. Je reviendrai, du reste, un peu plus loin  
 sur ce point de vue qu'en ce moment je ne puis qu'indiquer.

Toute cette longue digression avait pour but de montrer que

לרבת לאמא ולרבת לבעת

« A la dame Amma et à la dame Baalath. »

La déesse phénicienne 𐤀𐤎𐤎 est une mère chthonienne, comme le prouve l'ani-  
 -mulation qu'on en a faite à Rhéa et le fils que lui attribuent les fragments de  
 Sanchoniathon (p. 36), Moù I (𐤌𐤎𐤕), expliqué par Qámalos et par Πλούτων.  
 Quand elle forme couple avec 𐤎𐤕𐤁, comme dans l'inscription que je viens de citer,  
 nous avons l'opposition de la déesse chthonienne et de la dame céleste que je signalerai plus  
 loin dans le couple de 𐤎𐤕𐤁 et de 𐤎𐤕𐤁𐤕𐤕.



car un tel nom attribue le dieu fils, le dieu naissant, quelque soit la génération théogonique dans laquelle on le fasse se produire, au  $\text{𐤊𐤏𐤍}$  primordial, au *Thoum-jôros* ou *Morôjorôj*, qui à l'origine des choses a été la première manifestation de la puissance divine à chive se dégageant du chaos.

Mais cet exemple ne me paraît pas suffisant pour ruiner les arguments qui m'ont induit à penser que c'est le nom de  $\text{𐤊𐤏𐤍}$  que les Phéniciens appliquaient d'ordinaire à la figure divine parvenue à l'*Harpocrate* égyptien. Cette figure est en effet trop multipliée sur leurs monuments pour qu'on puisse douter qu'elle avait dû devenir le type plastique d'un personnage appartenant réellement à leur panthéon national. Sans doute à une certaine époque, qui remonte même assez haut, le culte des divinités égyptiennes devint une véritable mode en Phénicie, mais il est à remarquer que l'on n'y adopta que les dieux du cycle d'Osiris et cela par suite d'une assimilation syncretique des mythes osiriens aux mythes nationaux. Rien n'est mieux connu et mieux prouvé que l'identification établie dans le culte de Byblos entre Osiris et Adonis. Taut, le  $\text{𐤊𐤏𐤍}$  de notre inscription, dont le nom paraît avoir été le nom égyptien le plus anciennement admis dans la religion phénicienne, se confond, en sa qualité de dieu ophiomorphe (arabe *ساح*, "serpent") avec  $\text{𐤊𐤏𐤍}$  et Cadmus (*Movers, Die Phoenizier*, t. I, p. 499-538). Il est probable qu'on identifiait de même  $\text{𐤊𐤏𐤍}$  et *H'ar-ja-youd* et que la figure de l'enfant sur le lotus pouvait recevoir également les deux noms, mais que le second n'était usité que de ceux qui embrassaient la forme purement égyptienne du culte.

On remarquera, du reste, que la forme  $\text{𐤊𐤏𐤍}$  confirme ce que j'ai dit plus haut de l'impossibilité de rapprocher le dieu  $\text{𐤊𐤏𐤍}$ , d'origine babylonienne, de l'*Horus* égyptien, dont le nom se transcrivait  $\text{𐤊𐤏𐤍}$ , à cause de la force de l'aspiration initiale. Nous le retrouvons, du reste, écrit de même,  $\text{𐤊𐤏𐤍}$ , comme nom propre viril, dans la deuxième citienne (*Gesenius, Monumenta phoenicia*, pl. XI, n° 9; *Schroeder, Die phoenizische Sprache*, pl. IV, n° 3) qui contient l'épithète d'un homme appartenant à une famille également vouée au culte des dieux égyptiens :

אנן עבדאסר בן עבדסם בן חר

אנן עבדאסר est le serviteur de la déesse *Saou* dont parle Plutarque (*De Is.*



De ce caractère mystérieux de la naissance du dieu fils résaltent deux faits presque constants. Dans la légende poétique cette naissance mystérieuse est voilée de manière à ne laisser discerner qu'à ceux qui savent aller au fond des choses et qui connaissent les doctrines essentielles de la philosophie religieuse, à ceux que les Grecs appelaient οἱ ἐκράτορες εἰς τὸ Διόσκορον (Pausan. VIII, 31, 2), que la déesse associée comme épouse au dieu adolescent est sa mère, et que le dieu jaloux sous les coups duquel il succombe pour ressusciter est son père. On le fait naître de quelque Nymphe qui reproduit dans un ordre inférieur de personifications les traits essentiels de la grande déesse mère, et à celle-ci on ne donne extérieurement qu'un rôle de nourrice et d'éducatrice. En même temps, dans tout temple où l'on adore un couple divin séparant en deux personnes les propriétés de l'androgyné fondamental, le couple d'un ἄνδρ et d'une γυνή conjugalement unis, leur union étant nécessairement féconde, il n'est pas besoin que le mythe du temple parle formellement de la naissance d'un dieu fils pour que la déesse mère soit représentée comme ποιοῦσα. Parmi les images variées que renferme le temple autour du simulacre principal et dont les dévots emportant des réductions pour les placer dans leurs maisons (en Cypre les réductions, qui commencent à peupler nos musées, étaient de terre-cuite ou de pierre calcaire), images qui pour la plupart représentent la divinité principale du temple sous les différents aspects de sa nature, il en est toujours qui, pour exprimer la maternité essentielle de la déesse, la montrent portant dans ses bras et nourrissant un enfant divin dont le nom le plus souvent n'est pas prononcé et qui n'a point part aux invocations.

Vous vous demandez peut-être, cher Monsieur, quel rapport ces remarques plus ou moins justes peuvent avoir avec le culte anté-islamique de la Kaabah. Elles semblent en effet au premier abord y être absolument étrangères. Mais reportons-nous au récit que fait Agnès (p. III)

et Olir. 15): Ἀὐτῇ δὲ οἱ μὲν Ἀλάφην, οἱ δὲ Λάωειν, οἱ δὲ Νεμάρων ὄνομα εἶναι φασί, ὅτις ἐστὶν Ἐλλήνων Ἀδριατὴν προσέειπεν. Son nom semble avoir été en rapport avec les chevaux sacrés dont il est question dans la Bible (Gen. XXIII, 11).

de l'entrée de Mahomet vainqueur dans la Ka'abah. En entrant, nous dit-il, le Prophète brisa de sa main la grande colombe de bois et fit détruire la statue d'Abraham tenant les flèches du sort, s'indignant qu'on eût donné cet emblème idolâtrique au patriarche. Tournant ensuite ses regards vers les peintures couvrant les mursailles et les piliers qui soutenaient le plafond, il y remarqua des figures d'anges et "une image (صورة) de Marie (مريم) tenant son fils Jésus (يسوع)"; "Celle-ci était sur un des piliers les plus voisins de la porte. Il la couvrit de ses deux mains et donna l'ordre d'effacer toutes les peintures excepté celle sur laquelle il avait placé ses mains. L'image peinte de Marie et de Jésus fut donc conservée jusqu'à l'incendie de la Ka'abah sous Ibn-Zobayr dans la seconde moitié du premier siècle de l'Hégire (voy. Burckhardt, *Voyages en Arabie*, t. I, p. 221; Noël Desvorgers, *Vie de Mahomet*, p. 132; Caussin de Perceval, *Histoire des Arabes*, t. I, p. 198; Wüstenfeld, *Geschichte der Stadt Mekka*, p. 105).

Peut-on admettre que c'était réellement une image de la Vierge Marie avec l'enfant Jésus qui était peinte sur un des piliers de la Ka'abah? J'ai de la peine à le croire, car c'eût été bien peu en rapport avec tout ce que nous avons pu discerner du culte du fameux temple central des Arabes et avec la haine du christianisme qui s'était manifestée à la Meque lors de l'expédition d'Abraha, qu'avait suivie de peu la réédification de la Ka'abah et l'exécution des peintures, sans doute copiées sur d'autres peintures existant antérieurement, que Mahomet fit effacer. Remarquons que nous avons précisément dans le même récit les deux exemples les plus frappants de la transformation que Mahomet faisait systématiquement subir aux anciens personnages mythologiques en les affublant de noms bibliques et en cherchant à donner le change sur leur véritable nature: le nom d'Abraham donné par le Prophète à la statue que d'autres témoignages nous ont appris formellement avoir été celle de Hôbal, et celui de l'ange Gabriel appliqué à une fresque où j'ai essayé d'attribuer qu'était en réalité représentée la déesse ailéa portant la « pierre noire » tombée du ciel. N'avons-nous pas encore ici un troisième exemple de métamorphoses du même genre?

Le seul fait positif qui me paraît remonter au récit précé-  
d'Orzagi est que sur un des piliers de la Ka'abah se trouvait peinte une figure

de femme tenant un enfant dans ses bras, qui devait offrir une certaine ressemblance avec les Vierges byzantines et qu'il fallut à Mahomet de désigner comme représentant en effet Marie avec Jésus, de même qu'il faisait une image d'Allah de celle de Hobal. Peut-être même cette interprétation avait-elle été donnée avant lui par les kényfes, qui avaient aussi intérêt à dénaturer le sens des représentations idolâtriques en les expliquant par des sujets qui n'avaient rien de contraire à la religion d'Abraham, se rendant ainsi possible à eux-mêmes de rester attachés au culte de la Ka'abah tout en repoussant l'idolâtrie, qu'ils prétendaient être une corruption postérieure. Quoi qu'il en soit, cette explication, qu'elle vienne des kényfes ou de Mahomet lui-même, n'est pas admissible en bonne critique. L'image dont parle Azraqi devait nécessairement, comme toutes les autres figures peintes sur les murailles de la Ka'abah, être en rapport avec le culte réel du temple et avec les mythes dont il était l'expression. C'était, suivant toutes les vraisemblances, ou une divinité synchrone ou une des formes de la divinité principale. Je crois avoir établi que cette divinité principale était une déesse de la planète Vénus, personnifiée dans la « pierre noire » et associée au dieu cosmique Hobal. Des observations qui précèdent, et qui semblaient d'abord nous emporter bien loin de notre sujet, ont montré combien il était naturel et même probable qu'elle fût dans une de ses images représentée comme *Αφροδίτα*, à la façon de toutes les autres déesses de la même famille, bien que dans les indications que nous avons pu glaner sur la religion antéislamique de la Ka'abah nous n'ayons jusqu'à présent rien entrevu qui se rapportât à un dieu fils issu du couple de *الله* et de *جده* et le transformant en triade à la manière égyptienne. Aussi, guidé par la comparaison des autres cultes égyptico-syriens, au groupe desquels appartenait sûrement celui de la Ka'abah, je vous propose avec une certaine confiance ma nouvelle interprétation de la soi-disant figure de Marie et de Jésus peinte sur les murs du sanctuaire de la Mecque. Si pour Mahomet et ses contemporains elle rappelait surtout les Vierges byzantines, seul point de comparaison qu'ils eussent pu voir, pour nous elle est à rapprocher des représentations d'Aphrodite-Asarté tenant dans ses bras Adonis. Or qu'on découvre en Cyprée.

de caractère de paganisme séculier du vieux culte antéislamique de la Kaabak est encore très clairement marqué dans toutes les cérémonies du Hadj, que Mahomet a conservées intactes, comme la vénération de la pierre noire. Une des particularités les plus significatives à ce point de vue est le rôle qu'y joue le nombre planétaire de sept. M. Dozy (Die Israeliten, zu Mekka, p. 133) a déjà remarqué ce fait, bien qu'il donne des différents rites du pèlerinage, d'après son système des Séméonites, une explication que je ne crois point admissible, puisqu'il y cherche une sorte de drame commémoratif, représentant les scènes principales de l'entrée des Israélites dans le pays de Chanaan. « On répète, dit-il, sept fois la tournée autour du temple<sup>(1)</sup>; on court sept fois entre les deux collines (de Safa et de Marwah); dans les lithobolies, le premier jour on jette 7 pierres, le second, le troisième et le quatrième 21 (3x7), ce qui fait en tout 70; la fête elle-même a lieu dans le septième mois<sup>(2)</sup> et commence le 7<sup>e</sup> jour de ce mois. » J'ajoute qu'elle dure sept jours, du 7 au 13, ce que M. Dozy croit une innovation de date postérieure, son système réclamant que la fête se soit primitivement terminée le 10, tandis qu'en réalité je ne vois aucune raison pour qu'on ne fasse pas remonter cet usage aussi haut que les autres.

---

(1) Sur le caractère astronomique des sept tournées ou tawâf autour de la Kaabak, imitant le mouvement des corps célestes, voy. Sprenger, Life of Mohammed, p. 6.

On faisait, du reste, des tournées analogues autour de la plupart des temples de l'Ombie (Commin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 270; Meis, Life of Mahomet, t. I, p. CCXCII).

(2) Non de l'année arabe actuelle, telle qu'elle a été réglée par Mahomet, mais de l'année antique, telle que l'ont restituée les recherches de M. Sprenger: Ueber den Kalender der Araber vor Mohammed, dans le tome XIII de la Zeitschr. des deutsch. morgenl. Gesellsch.

Je ne serai pas, du reste, aussi hardi que le savant professeur de Deyde. Je ne prétends pas donner la clef de la signification originelle de toutes les cérémonies du hadj, de leur ordonnance et du lien qui'on avait établi entre les cultes des différentes localités que visitent encore les pèlerins. C'est là un genre de sujet extrêmement difficile et même on peut dire impossible à éclaircir complètement en l'absence de renseignements positifs. Je me suis pendant quelques années occupé d'une manière spéciale des Eleusines, j'ai même consacré deux gros volumes à cette étude, et je ne l'ai jamais complètement abandonnée; je compte bien y revenir encore pour compléter les recherches dont j'ai laissé la publication interrompue. Je sais donc autant que personne combien sur cette question si capitale pour la connaissance des religions grecques il reste et il restera toujours d'obscurités, combien de lacunes la science est condamnée à laisser subsister sans espoir de jamais les combler d'une manière suffisante, combien de rites enfin sur le détail matériel desquels nous sommes sûrement fixés sont inexplicables et inexplicables, et ne semblent se rattacher par aucune liaison naturelle à l'intention essentielle de la fête. Et pourtant les indications littéraires et épigraphiques abondent sur la célébration des mystères d'Eleusis, au moins sur toute la partie extérieure et publique. Cet exemple m'a rendu prudent, et l'explication que nous ne parvenons pas à donner de toutes les parties de la fête grecque me paraît impossible à tenter pour la fête arabe, dont les rites n'ont été, il est vrai, que très légèrement modifiés à l'établissement de l'islamisme, mais sont tous interprétés par le Prophète en vertu d'un système à lui propre et dans un sens absolument opposé aux idées qui les avaient fait instituer.

Je me bornerai donc à jeter un coup d'œil sur les renseignements bien peu nombreux que nous fournissent les auteurs arabes sur le pèlerinage antéislamique des lieux qui sont restés les principales stations du pèlerinage dans les alentours de la Mecque, sur les idoles qui s'y élevaient et sur les quelques données relatives à leurs consécration primitives que l'on peut entrevoir sous la voile des traditions musulmanes. Il a dû en être de ces lieux comme des différents sanctuaires qui s'échelonnaient sur la Voie Sacrée Eleusinienne; chacun d'eux à l'origine a eu une existence distincte et un culte isolément

complet. Mais quand plus tard le hadj s'est organisé, à une date relativement récente, ils ont été rattachés et subordonnés au sanctuaire principal et englobés pour ainsi dire dans un même ensemble religieux qui embrassait tout le symbolisme de la fête. C'est le lien de cet ensemble qui nous échappe pour la plus grande partie et que je crois plus sage, au moins pour le moment de ne pas chercher à pénétrer. Mais ce que nous parviendrons à discerner des idoles de chacun de ces lieux, prises séparément, et des mythes qui s'y rattachaient, nous montrera toujours, comme nous l'avons vu à la Kaabah même, des applications d'un polythéisme avant tout astralatrique et sidéral, se rattachant à la famille des religions païennes du bassin de l'Euphrate et de la Syrie, sans aucune trace d'idée monothéiste, sans aucun lien avec l'adoration plus épurée d'Allah. Si celle-ci, comme je le crois incontestable, existait dans une grande partie de l'Arabie, c'est ailleurs qu'à la Mecque qu'il faut la chercher.

De tous les cultes rattachés comme je viens de le dire à la Kaabah par le lien des cérémonies du hadj, celui sur lequel nous possédons le plus de renseignements va nous présenter encore le même être que dans le temple central, mais envisagé sous un autre point de vue de sa nature. Je veux parler de celui qui s'attachait dans la Mecque même, et tout après de la Kaabah, aux deux éminences de Safa et de Marwah, entre lesquelles les pèlerins doivent encore courir sept fois, aller et retour. Sur ces deux éminences sacrées s'élevaient deux idoles qu'on appelait *السا* et *نابل* ou *نابل* (Boeckh, *Spec. hist. Arab.* p. 100 et 132; *Asiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. VII, p. 492; Krehl, *Ueber die Religion der vorislamischen Araber*, p. 58 et suiv.). C'étaient deux pierres droites de l'espèce de celles qu'on appelait *سا*, comme toutes les pierres du même genre elles étaient adorées en tant que simulacres divins<sup>(1)</sup>, et en même temps on sacrifiait

---

(1) la pierre divine est ordinairement isolée; ce n'est que très rarement que nous rencontrons, comme ici, un couple de ces pierres placées l'une près de l'autre. Il faut cependant citer les pierres dites divines, *السا* qui divi dicuntur, de deux pièces de Syrie (Champrid. *Heliogab.* 7), et les deux pierres sous-marcines de Tyr, appelées *πύλας ὑποπόσιας*, dont parle Strabon (*Geogr.* XL, v. 467-476) et que retracent à plusieurs reprises les monnaies impériales de

sur elles des victimes (Yaqout, dans Krehl, p. 59 et 84; Fresnel, Journal asiatique, août 1838, p. 203 et suiv.), et même l'histoire d'Abd. el-Mottakib (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 267-269) semble indiquer que les victimes étaient quelquefois humaines. L'usage de ces horribles sacrifices est, du reste, formellement indiqué par Porphyre comme pratiqué sur la pierre sacrée de Daumat-el-Djamel (De abst. carn. II, 56), et l'on trouve dans toute l'Arabie, spécialement à la Mecque, des usages religieux analogues aux cérémonies emblématiques par lesquelles on remplaça dans toutes les parties du monde antique, grâce à l'adoucissement des mœurs, les immolations humaines des âges primitifs, qui restèrent si tard en usage sur la plus effroyable échelle en Phénicie et à Carthage<sup>(1)</sup>. Mahomet

cette ville, quelquefois avec leur nom ΠΕΤΡΕ ΑΜΒΡΟCΙΕ (Eckhel, Doctr. num. vet. t. III, p. 389-391). Ce sont évidemment les deux étoiles élevées d'après Sancho-niathon (p. 18, ed. Orelli) au Feu et au Vent par Ousuros, Ὀύσωρ, personnage qui a tout à fait un caractère local à Tyx (voy. mon Essai de commentaire des fragments astrologiques de Béroze, p. 127): Δένδρον δὲ λαβόμενον ἐν Ούσωρ καὶ ἀποκτείνοντο, πρῶτον τὸ δένδρον εἰς τὰ δάλλαν ἐμβέβηκεν, ἀνερῶσιν δὲ δύο οὐχὺς περὶ τὴ καὶ πνεύματι, καὶ προσκυνῶσιν, ἅμα δὲ σπένδουσιν αὐτοῖς ἐξ ὧν ἕρπυς ὑγρῶν.

J'aurai l'occasion de parler plus loin de quelques groupes encore plus nombreux de pierres sacrées.

(1) Je fais ici allusion à l'usage de se raser toute la chevelure pour se sacrifier à la divinité, qui se pratiquait dans la visite à la Ka'bah (Ibn-Hisham, t. I, p. 10 de l'édition de Wüstenfeld) et avait aussi sa place dans les rites en l'honneur de Monât (Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 33). J'ai en effet étudié cette coutume dans le monde classique (Monographie de la Voie Sacrée Élysienne, t. I, p. 291-294) et j'ai montré qu'elle y avait partout le caractère d'une cérémonie symbolique remplaçant les anciens sacrifices humains (sur les autres cérémonies ayant le même but, voy. Ch. Lenormant, Nouv. ann. de l'Inst. arch. t. I, p. 267 et suiv.; Nouvelle galerie mythologique, p. 42 et 43; De Witte, Ann. de l'Inst. arch. t. XII, p. 425). On sacrifiait une partie de l'individu pour racheter l'homme tout entier et sa

fit disparaître les deux pierres de Iâf, et de Hailah, et attribua l'établissement de leur culte divin aux innovations de Amr fils de Dohay, dont il faisait systématiquement

vi.

C'est pour cela que le sacrifice de la chevelure constituait une partie importante des cérémonies de l'expiation après un meurtre. de tous des cérémonies expiatoires de ce genre est clairement précisé par ce qui se faisait à la fête de l'Artemis Brauronnia dans l'Attique, fête instituée à l'occasion de l'abolition d'Oreste par l'Aréopage; un homme se présentait son col nu au tranchant d'un glaive, et on le frappait, non-seulement de manière à ce qu'il sentit le froid du fer, mais même à ce qu'il coulat quelques gouttes de sang (Euripid. *Iphig. in Taur.* v. 1430 et suiv.). Dans les traditions de Mégaloполиς on racontait qu'Oreste n'avait été délivré de la poursuite des Furies qui voulaient le tuer qu'après s'être dévoré un doigt dans son délire, et qu'il avait alors complété le rachat de sa vie en sacrifiant sa chevelure (Pausan. VIII, 34, 1 et 2). Les habitants de Comana dans la Cappadoce donnaient leur pays comme le théâtre de la même expiation (Strab. XII, p. 535). Un vase peint du Musée Britannique (Oltf. Müller, *Die Dorer*, t. I, p. 332; Fenebach, *Kunstblatt*, 1841, n° 86, p. 358; *Ann. de l'Inst. arch.* t. XIX, pl. X) représente Oreste réfugié sur l'omphalos de Delphes, derrière lui Apollon tient les ciseaux avec lesquels il va couper ses cheveux pour le purifier (voy. le commentaire de M. De Witte, *Ann. de l'Inst. arch.* t. XIX, p. 430 et suiv.).

On offrait la chevelure coupée à Hygie (Pausan. II, 18, 6) et à d'autres divinités pour obtenir la guérison des malades (*ensorin. De die natali*, 1) et racheter leur vie. L'offrande des chevelures aux deux Mânes sur les tombeaux (Homer. *Iliad.* V, v. 46 et 135; *Alten.* XV, p. 675; *Plutarch. Quaest. rom.* 14; *Becker, Anecd. graec.* t. II, p. 200; cf. Pausan. I, 43, 4. *Stat. Thebaid.* II, v. 255) remplaçait les immolations de victimes humaines (*Fest. v. Humanum sacrificium*) que l'*Iliade* (V, v. 175) nous montre en pleine vigueur dans la même circonstance aux temps héroïques.

Il est fréquemment question de la consécration de la chevelure des jeunes gens aux divinités des fleuves, et j'en ai réuni tous les exemples dans ma *Monographie de la Voie Sacrée Rhénane*. Mais j'ai montré au même temps que c'est à titre de divinités infernales que les deux fleuves reçoivent une semblable offrande, et que pour eux encore elle



l'introducteur de toutes les pratiques idolâtriques à la Mécque. Des écrivains musulmans l'affirment après lui (Aboufféda, Hist. antoislam. p. 136 de la traduction de Fleischer; Schahrestány, p. 133 de l'édition de Cureton; t. II, p. 335 de la traduction de E. H. Reussbrücker), mais Diander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 194) a fait ressortir les indices qui prouvent l'existence bien antérieure de ces divinités.

a succédé aux sacrifices sanglants que l'on offrait d'abord à ces dieux, sacrifices que représentaient à Rome, au temps de la grande civilisation, les mannequins d'osier appelés Argiens et jetés du haut du pont Milvius dans le Tibre à la place des captifs que l'on y précipitait plus anciennement (Dionys. Halicarn. I, 38; Lactant. I, 21; Macrob. Saturn. I, 7; Fest. v. Argens et Seppagmaris).

Chez les Grecs les cheveux coupés aux jeunes gens lorsqu'ils arrivaient à la puberté (Diphil. ap. Athen. VI, p. 225; Petron. 29; Pollux, II, 3, 33 et suiv.) étaient consacrés aux dieux pour obtenir une longue vie et la santé. Le plus souvent cette consécration était faite à Diane (Stat. Thebaid. VI, v. 616 et suiv.; Suid. v. Πρόκορ), chez les Athéniens même elle était l'objet spécial d'un des jours de la fête des Apaturies, dans le mois de Pyanepsion (Pollux, VIII, 9, 107; Hesych. v. Κορυμβίς; cf. A. Mommsen, Städtischen Feste der Athener, p. 309 et suiv.), ou à Apollon (Martial. I, 32; Stat. Silv. III, 4).

Dans beaucoup de parties de la Grèce, les jeunes filles coupaient une partie de leur chevelure pour l'offrir aux dieux au moment de leurs noces; c'était, disent formellement les écrivains classiques, une variante de l'offrande des prémices de la virginité, πρόκορησις, ἀπαρχή (Pollux, III, 3, 38; Hesych. v. Τάμωρ ἔΐδ; Harpocrat. v. τάμωρ; Suid. v. Πρόκορησις). A Athènes les mariées dédiaient leurs cheveux à Pallas pour détourner son courroux, de même qu'elles consacraient leur tunique à Artemis Brauronia (Schol. ad Stat. Thebaid. II, v. 255; voy. Ch. Denormant et De Witte, Étude des monuments céramographiques, t. I, p. 246). A Mégare, elles l'offraient au tombeau d'Iphinoé (Pausan. I, 43, 4); à Délos, elles la dédiaient en l'honneur d'Opis et d'Héiœrgé (Ibid.); à Crézène, en l'honneur d'Hippolyte (Lucian. De Dea Syr. 60). Lucien attribue un usage analogue aux Syriens.

Les femmes de Byblos en Phénicie coupaient leur chevelure dans les lamentations du deuil d'Adonis (Lucian. De Dea Syr. 6).

M. Doyy (*Die Israeliten zu Mekka*, p. 181-183) a proposé une ingénieuse étymologie des noms *أساف* et *نابلة*. Il part de cette observation que l'espace où s'élevaient les deux petites éminences de Cafa et de Tharmak était le champ de sacrifices de la Mecque, car on ne semble pas avoir pratiqué d'immolations sanglantes dans l'enceinte même qui environnait le Ka'bah. Il remarque ensuite que l'oracle qui guida Abd. el-Mottalib dans la recherche des puits de Zamzam désigne ces deux emplacements sous les noms de *الدم* et *الفرت*, « le sang » et « le fiente » (*Qazwini*, t. I, p. 200; *Ibn-Hisham*, t. I, p. 91 et 93; *Azraqi*, p. 282), les termes mêmes utilisés dans le rituel des sacrifices hébraïques, *דָּם* et *פֶּרֶשׁ* dans la Bible (*Levit.* XVI, 27; *Num.* XIX, 5), *דָּם* et *פֶּרֶשׁ* dans le Talmud (*Babtorf, de p. i. talmudic.* p. 1859). De là il conclut que ces éminences étaient les lieux où l'on déposait la fiente trouvée dans les entrailles des victimes et le sang caillé recueilli à terre, que le rituel mosaïque ordonne en effet de transporter dans un endroit spécial pour y être brûlé (*Exod.* XXI, 14). En vertu de ces remarques qui paraissent incontestables, il propose de comparer les deux noms *أساف* et *نابلة* donnés aux pierres sacrées qui se dressaient sur les éminences en question aux mots *תֹּפֶל* et *גִּלְגָּל* qui signifiaient également « tas de fumier, dépôt d'immundices », l'un en hébreu, l'autre en araméen. L'explication me paraît heureuse, surtout pour le premier nom, car on peut proposer pour *נָבֵל* une autre étymologie tout aussi vraisemblable. Il est vrai que cette possibilité d'une étymologie multiple a souvent été soulevée et recherchée dans les

Hérodote (II, 8) nous apprend que c'est en l'honneur de leur Dionysos. Ortol que les Arabes de son temps rasaient la plus grande partie de leur chevelure, n'en laissant subsister qu'une touffe circulaire au sommet de la tête, usage également attesté par Jérémie (III, 2; IX, 25; XLIX, 82). C'est pour cela que la loi mosaïque l'interdisait aux Hébreux, comme entaché d'idolâtrie (*Levit.* XIX, 27; XXI, 5).

Il faut y comparer ce que l'on dit dans le monde classique des *Curios*, qui se rasaient le devant de la tête et laissaient croître leurs cheveux par derrière. On a même fait dériver leur nom, *Κουρῶτες*, de cette habitude de se raser les cheveux, *ἀνὸ τοῦ κουρεῖν* (*Strab.* X, p. 465; *Athen.* XIII, p. 528; cf. *Steph. Byz.* v. *Κουρῶ-τεια*).

noms religieux et mythologiques des peuples de l'antiquité.

Mais si je suis tout disposé à suivre M. Dozy sur ce terrain étymologique, je ne puis admettre avec lui que les pierres désignées sous les noms qu'il explique ainsi n'aient pas été réellement des simulacres divins. C'est une manière de se débarrasser de ce fait qui gênerait considérablement la théorie de l'origine israélite du culte de la Kaaba. Mais les témoignages unanimes des auteurs arabes sont trop formels pour permettre le doute. Ce que l'on peut seulement accepter comme une hypothèse possible, c'est que les noms de *daïlaw* et de *daïlaw* n'aient pas été à l'origine les noms mêmes des divinités que personnifiaient les pierres sacrées des bultes de Sufa et de Marwah, mais des désignations populaires s'appliquant à ces idoles en forme de pierres-luées d'après la nature des lieux où elles se trouvaient placées. On leur donnait en effet plusieurs noms, car elles sont aussi quelquefois désignées sous ceux de *Sajj* et de *jabl* (Azyagi, p. 71; Sprenger, *Life of Mohammod*, p. 7).


De reste, pour quiconque a pénétré quelque peu dans l'esprit des religions antiques, l'érection d'idoles dans des lieux ayant la destination que M. Dozy a reconnue aux deux éminences encore vénérées des musulmans, n'a rien que de très naturel. Les lieux étaient considérés comme purs au sens sacerdotal, et Azyagi (p. 70) signale au sujet de l'interdiction d'en approcher imposée à toute femme dans son état d'impureté mensuelle un usage tout à fait analogue aux prescriptions de la loi juive (Kobel, *Comment. zu d. Levit.* p. 38). Il y a plus, la force productive d'une vie nouvelle qui semble résider à l'état latent dans le fumier et dans les matières en décomposition frappe de bonne heure les imaginations des hommes, et cette remarque se reflète dans la symbolique religieuse (voy. ma *Monographie de la Voie Sacrée Elusivienne*, t. I, p. 262).

*Si qua fides robur humani est addenda probatis,*

*Nonne vides, quaecumque mores fluidos calore*

*Corpora tabescent, in parva animalia verti?*

(Ovid. *Metam.* XV, v. 361 et suiv.; les vers qui viennent après contiennent l'énumération des exemples; cf. Nicandre. *Theriac.* v. 133; Pline. *Hist. nat.* XI, 20). De là une conception qui nous semble au premier abord bien étrange, celle des dieux qui résident dans le fumier et dans les amas d'immondices en putréfaction (Ch. Lenormant, *Ann. de*

(*l'Inst. arch.* t. IV, p. 317). C'est le scarabée sacré de l'Égypte, le dieu créateur,  *ḫeper*, qui en fécundant la boue de fumier dans laquelle il dépose ses œufs est l'emblème du démiurge façonnant le monde (*Birch, Revue archéologique*, t. V, p. 513 et suiv.; *De Rouge, Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. III, p. 52 et suiv.), et en même temps par le procédé de génération que lui attribuait la superstition antique (*Horapollo, Hieroglyphic.* I, 10; *Schol. ad Aristophan. Pac.* v. 7; *Suid.* v. *Kavalapos*) symbolise « le dieu qui s'engendre lui-même » (voy. *De Rouge, Mémoire sur la statuette naophora du Vatican*, dans la *Revue archéologique*, t. VIII, p. 37-60). Cette notion avait été connue et adoptée des Grecs, témoin les vers attribués à Pamphus (cf. *Philostroph. Heroic.* II, 19), dans lesquels le scarabée est assimilé à Jupiter lui-même :

Ζῆς ἀνέστη, μέγιστε δῖον, εἰδόμενε νότῳ  
 Μηδείῃ τε, αἰὲν ἐπύει, αἰὲν ἔμμενείῃ.

Les Romains avaient un *Jupiter Stercutius* (*Serv. ad Virgil. Aeneid.* X, v. 76; *Maurob. Saturn.* I, 7). Le 𐤆𐤓𐤕𐤕 du pays des Philistins (*II Reg.* I, 2; voy. *Movers, Die Phoenizier*, t. I, p. 175), le Ζεὺς Ἀρκυῖος de l'Élide (*Pausan.* V, 14, 2; *Am. Alexandr. Protept.* III, p. 32, ed. Potter), que quelques monuments représentent comme un dieu-mouche (*Winckelmann, Mon. ined.* 13; *Ch. Lenormant, Nouvelle galerie mythologique*, pl. VIII, n° 16), et le Myiagrus des Romains (*Solin. Polyhist.* 1), se rattachent, comme l'a montré mon père (*Nouvelle galerie mythologique*, p. 60), au même ordre de conceptions. La transition est fournie par la fable d'Arinée, où un essaim d'abeilles s'échappe des flancs putrides du taureau (*Virgil. Georg.* IV, *sub fin.*; *David. Fast.* I, v. 361 et suiv.; *Antigon. Coryst. Myth.* 23). On adorait à Léos et dans les îles voisines un Ζεὺς Ἀπισταῖος (*Schol. ad Apollon. Rhod. Argonaut.* II, v. 498; *Alphonse. Legat. pro christ.* XI V), dont le symbole est l'abeille ou la mouche sur les monnaies de Léos, de Cimolis et d'Amorgos.

C'est en vertu de ces idées que dans la première cosmogonie contenue dans les fragments de Sanchoniathon (p. 10, ed. Orelli) la matière féconde et encore à l'état chaotique, d'où va sortir l'univers organisé, n'est pas seulement une boue humide, ἰδὺς, ἰδαλάδης μίξις, mais aussi une fourmilière, ἑμψίς. Ceci donne beaucoup de valeur à l'ingénieuse conjecture de M. Jensen

(Égyptens Stelle, t. V, 3<sup>e</sup> part. p. 257 et suiv.) proposant de corriger Mūx au lieu de Mūl, jusqu'à présent inexpliqué<sup>(1)</sup>, que la septuaginta de Sanchoniathon dans son état actuel donne comme le nom de cette matière primordiale. Il explique Mūx par l'hébreu מִיֶּסֶם, et ce nom est pour lui identique à Mūxos, qui figure ailleurs comme l'appellation d'un auteur phénicien, que les Grecs ont pris pour l'inventeur de la philosophie atomistique (Strab. XVI, p. 757). La philosophie de Mōkh désignerait ainsi, d'après M. Banson, la philosophie de la matière primordiale, qui, par une méprise assez vraisemblable, serait devenue pour les Grecs la philosophie de Mochus. M. Renan (Mém. de l'Acad. des Inscri. nouv. sér. t. XXIII, 2<sup>e</sup> partie, p. 254), tout en trouvant cette hypothèse séduisante, y objectait que le mot מִיֶּסֶם signifie proprement une pourriture résultant de décomposition, et qu'il ne saurait guère désigner une bonne semence, où seraient contenus les germes de tous les êtres. Des observations qui précèdent montrent que cette objection ne doit pas arrêter, et si מִיֶּסֶם répond imparfaitement à ἰδύς, il est l'exact synonyme de ἑσπῆς.

On racontait au sujet des deux pierres أساف et مائل une légende à la fois érotique et funèbre, qui sous la forme arhémoreste que nous ont conservée les auteurs musulmans laisse discerner facilement un ancien mythe religieux. Asaf et Mailah, disent-ils, étaient un homme et une femme de la race des Djorhom, qui, enflammés d'une passion adultère, la satisfirent dans le temple même et furent changés en pierres au milieu de leurs embrassements (Qazwini, Althar el-bilad, p. 77 et 79; Yaqout, dans Krehl, Heber die Religion der vorislamischen Araber, p. 83-84; Froebel, Journal asiatique, août 1838, p. 203; Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 199; Krehl, p. 58-60). On racontait une histoire semblable des deux montagnes Adja et Selmâ dans le Hedjd, qui avaient un caractère

(1) On peut voir dans les notes d'Orelli toutes les conjectures, dont aucune ne peut être acceptée, auxquelles a donné lieu le nom de Mūl de la part des érudits d'autrefois. M. Ewald (Abhandlung über die phoenitischen Ansichten von der Weltbeschöpfung und den geschichtlichen Werth Sanchuniathon's, p. 30) propose d'y voir l'arabe مِلْ, « matière »; mais c'est un moyen désespéré et qui presque toujours égare que de recourir à l'arabe pour expliquer le phénicien.

sacré et qui paraissent aussi pour un homme et une femme transformés par les dieux tandis qu'ils se livraient à l'adultère (Krechl, p. 58; Dory, Die Similituden zur Mekka, p. 184).<sup>(1)</sup>

Les mythes de la Grèce nous offrent quelques récits semblables, qu'il importe d'y comparer. C'est l'histoire de Mélanippe et de Cornéthe, punis pour s'être abandonnés à leur amour coupable dans le temple même de l'Artémis Eridoria (Pausan. VII, 19, 2). C'est aussi celle d'Hippomène, autrement dit Mélanion, et d'Atalante, profanant de leurs transports le temple de Cybèle (Ovid. Metam. X, v. 686-704; Serv. ad Virg. Æneid. III, v. 113) ou de Zeus (Apolloclod. III, 9, 2; Hygin. Fab. 185), changés en lions pour leur châtiment et attachés au char de la Mère des dieux, mythe que Panofka a reconnu dans les peintures d'un vase de la collection Satta (Atalante und Atlas, Antikenatlas zum offten Berliner Wöchentlichmarkt; Berlin, 1851, in-4°). Dans les histoires de cette nature, comme l'ont fait voir les érudits de notre siècle qui ont le plus profondément étudié les religions antiques et le mieux pénétré leur esprit, la leçon morale n'est qu'apparente; quand on va plus au fond de la légende et quand on recherche la raison première qui l'a inspirée, on n'y trouve plus qu'une variante héroïque des mythes relatifs aux divinités au culte desquelles elle se rattache, variante qui les présente quelquefois sous un autre aspect. Tous ces personnages secondaires et souvent presque humains, qui se groupent autour des grandes divinités et leur forment cortège, ne sont pas d'une nature différente de celle des divinités elles-mêmes; ils en personnifient les attributions et les noms; ils complètent la physiognomie, dont ils représentent certains côtés qui autrement resteraient dans l'ombre. Ainsi, les amours d'Hippomène ou de Mélanion et d'Atalante dans le temple de Cybèle sont une forme héroïque des amours d'Atys avec Nana ou avec

(1) Fabrizi, dans son commentaire sur le Hamasa, donne de cette légende une version encore plus exotérique. C'est à propos d'un passage du poème (p. 114) où il est question d'un lieu appelé « les montagnes », الجبال. Il dit: « les montagnes sont celles de Fay, à savoir Atys, Selma et El-Boudja (la courbée). On rapporte que ce sont là des noms de personnes et « on prétend qu'Atys aimait Selma et qu'El-Boudja leur ménageait des entrées. On les prit et on les mit en croix sur ces montagnes, qui recurent alors les noms de ces personnes. »

Cybèle elle-même (voy. Ch. Lacroix, Nouvelle galerie mythologique, p. 13), et si les deux amants sont changés en lions et à ce titre attachés au char de la déesse phrygienne, dont ils deviennent ainsi les attributs caractéristiques, faisant partie essentielle de la figure et exprimant une des faces de la nature intime (Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 82), c'est que ce symbole des lions attaché à la Mère des Dieux se rapporte à son caractère androgyne, attesté par la confusion qui s'établit entre elle et Agdestis (Strab. X, p. 169; XII, p. 58; Hesych. v. Ἰδίστις), le géant hermaphrodite de la Phrygie (Pausan. VII, 17, 5; Anab. Ab. gent. V, 5). Le lion, dit en effet formellement Hygin (Fab. 185), est un emblème de l'hermaphrodite, et les fables de Salmacis (Ovid. Metam. IV, v. 285 et suiv.), de Téréas (Eustath. ad Homer. Odyss. K, p. 1685) et de Périphos (Antonin. Liber. 6) montrent que l'être hermaphrodite était particulièrement symbolisé par le symplegma de deux jeunes amants. Des analogies de la grande déesse de la Phrygie avec l'Astarté phénicienne sont incontestables (Hesych. v. Ἀστάρη; Phot. v. Ἀστάρη; Apul. Metam. X, 1, 5; voy. Volcker, Ueber Spuren ausländischer Götterkulte bei Homer, dans le Rheinisches Museum für Philologie, 2<sup>e</sup> sér. t. I, p. 301 et suiv.; Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 115), et Paroïssa a déjà remarqué (Terracotten des Königl. Museums zu Berlin, p. 91) que Cybèle-Agdestis, c'est-à-dire Cybèle se manifestant sous une forme androgyne, est absolument semblable à la Vénus barbata d'Amathonte et de Paphos (Serv. ad Virgil. Aenid. II, v. 632; Macrobi. Saturn. III, 8; voy. ce que j'ai dit de la Vénus androgyne de Cypro, Monographie de la Voie Sacrée Éleusiniennne, t. I, p. 359-362; et aussi les observations que j'ai consacrées dans la lettre précédente à אֵלֵאֵלִים, la Vénus mâle du Yémen). Le parallélisme devient encore plus frappant si l'on considère que l'amant de Cybèle, Abyx, est androgyne comme elle (Epiphanius, Anac. Od. XIII, v. 2; voy. ce que j'en ai dit dans ma Monographie de la Voie Sacrée, t. I, p. 367), ce qui complète le couple des deux lions attachés au char de la déesse<sup>(1)</sup>, symbolisant un couple de personnages hermaphro-

(1) C'est un lion qui est la cause de l'ivraison d'Abyx dans le discours de Julien (Ouv. V, p. 167, ed. Späth). Malheureusement l'empereur philosophe ne développe pas suffisamment cette particularité du mythe, qu'il est seul à indiquer.

- dites (Sur les représentations relatives à cette notion de deux androgynes, l'un complet, l'autre panis, réunis par un lien érotique, voy. ma Monographie de la Voie Sacrée, t. I, p. 373-375), tandis qu'en même temps l'amant de l'Atarté de Chypre et de la Phénicie, de cette déesse que l'on donnait fréquemment comme réunissant les attributs des deux sexes, Adonis, a aussi le même caractère ambigu (Plol. Hephæst., p. 33, ed. Rouley; Oph. Hymn. LVI, v. 4), à qui conduisait dans certains pays à lui donner également le lion pour emblème (Ælian. Hist. anim. XII, 33; voy. Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 194). Nous comprenons ainsi comment dans les versions du mythe d'Hippomène et d'Atalante fournies par Apollodore et Hygin, c'est Aphrodite qui remplace Cybèle dans le rôle de la déesse irritée contre les deux amants et qui les change en lions. Leurs amours se confondent alors avec ceux d'Aphrodite et d'Adonis, et leur métamorphose ne rappelle plus les lions attachés au char de la déesse phrygienne, mais ceux qu'on nourrissait dans l'enceinte du temple d'Adonis dans l'Elysée.

Il me semblerait facile de démontrer de même que les amours de Mélanippe et de Cornéthe dans le temple d'Artémis Eclaria ne sont qu'une variante des amours de la déesse et d'Endymion, transportée dans le cadre le moins haute des histoires héroïques. Mais l'exemple que je viens d'étudier suffit, je crois, à légitimer ma méthode et à me justifier d'aller rechercher, à l'exemple de M. Krehl, un ancien mythe dans la légende d'Isâf et de Hâilah, sans m'inquiéter de l'apparence de réprobation qu'elle présente au premier abord. Il suffit aussi pour faire comprendre comment on adorait comme des divinités les deux simulacres auxquels s'attachait une semblable histoire, fait qui paraissait si étrange à Freytag (Einleit. in das Stud. der arab. Sprach. p. 343) et presque impossible à M. Dozy.

Oliander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 493) a remarqué que la façon dont la tradition dans toutes ses variantes rattache constamment Isâf et Hâilah à la race des Djorhom, devait faire reconnaître dans le culte des deux personnages en question un débris des sacra gentilitia de ces premiers occupants du sol de la Mesopotamie, un culte antérieur à la fondation de la Kaabah, mais affilié à celui du sanctuaire principal et passé au second plan quand l'adoration de la « pierre noire » eut pris une importance prépa-



dérivée et fut devenue la plus générale parmi les religions de l'Arabie. Nous allons voir que *اللات* ne diffère pas essentiellement de la déesse représentée par la « pierre noire », qu'elle est la même divinité envisagée sous un point de vue un peu différent, plutôt représentant le principe féminin de la fécondité que l'idéal. Il est probable que dans les temps les plus anciens de la domination des Djorhom, avant la chute de l'aérolithe qui détermina l'établissement de la Kaabah et son immense renommée, le culte divin de la vallée de la Macque était celui d'Isâf et de Hâilah, peut-être désignés sous d'autres noms. C'est même cet ancien culte du lieu où la fameuse « pierre noire » tomba du ciel qui dut déterminer le choix de la divinité qu'on reconnut dans la pierre miraculeuse. Mais naturellement un événement d'une nature aussi frappante modifia le caractère de la religion locale. L'aérolithe descendu du ciel même fut regardé comme l'image la plus haute de la déesse, comme un symbole dans lequel elle résidait en personne, et le côté stellaire de cette divinité devint désormais prédominant dans son nouveau temple, tandis que la pierre éternelle qui la représentait autrefois, mais n'avait pas une pareille origine, passait à l'état d'idole secondaire et que le mythe qu'on en racontait devenait une simple légende héroïque.

Il serait absolument contraire au génie des Arabes de faire des récits sur des personnages quelconques sans leur donner une généalogie. On en a donc forgé pour Isâf et Hâilah, qui toutes diffèrent suivant les auteurs, à tel point que Yâqout à lui seul en enregistre quatre diverses. Quelques-unes de ces généalogies n'ont aucune valeur significative et doivent être considérées comme de simples fantaisies par lesquelles on a donné un nom d'homme quelconque au père supposé de l'un ou de l'autre personnage; parmi celles-ci on ne doit relever que celle qui dit Isâf fils d'Âmr, allusion évidente à la prétendue introduction de son culte par Âmr fils de Dohay. Mais il en est d'autres qui méritent une sérieuse attention et qui doivent se rattacher à l'ancien mythe. Elle est celle qui donne aux deux amants le caractère de personnages d'une religion stellaire en les présentant comme insus de constellations (Fresnel, *Journal asiatique*, août 1838, p. 203; Caussin de Perceval, *Histoire des Arabes*, t. I, p. 199; Krehl, *Ueber die Religion der vorislamischen Araber*, p. 60). On dit en effet que Isâf était fils de Jufu ou Cenope, et Hâilah suivant les uns fille, suivant les autres tante de *ذيب*, le doup,

astéorisme du ciel boréal. Le choix de Canope comme père de L'Isis est bien en rapport avec le caractère funèbre du térit, car cet astre, adoré de la tribu de Fay (Abouffandi; *Hist. dynast.* p. 20, et dans Pococke, *Spec. hist. Arab.* p. 4), avait chez les Arabes une signification de mort tout à fait marquée (voy. Kroll, p. 15). La qualité de fils de Jagg désigne donc un jeune héros, un dieu adolescent enlevé prématurément à la fleur de l'âge. D'ailleurs (Ibn-Hischâm, p. 54) on dit que Hailah était fille de  $\text{C} \rightarrow$ , le coq. M. Kroll a eu, je crois, raison d'attacher aussi quelque importance à cette indication, car le coq est un des animaux que les différents peuples antiques ont le plus fréquemment fait figurer dans leur symbolique religieuse, à titre d'attribut des divinités les plus diverses. Les pharaons de Hérakléon plusieurs siècles encore après l'islamisme sacrifiaient très fréquemment des coqs (Chwolson, *Die Sabier an der Sabismus*, t. II, p. 8) et voyaient dans cet animal un symbole solaire (Chwolson, t. II, p. 8) et suiv., comme aussi les Grecs (Procl. *De sacrific. et mag.* p. 280; voy. Gerhard, *Griechische Mythologie*, S. 41 et 470). Mais nous le trouvons également en rapport avec des divinités féminines et lunaires, comme Athéné-Ergané (Pausan. VI, 26, 2), Latone (Élian. *Hist. anim.* IV, 29) et Déméter (Porphyre. *De abstia. carn.* IV, 16). Des monnaies d'argent frappées à Dardanus de Troade sous l'autorité du satrape Lénis (Enc. de Baynes, *Nomismatique des satrapies*, pl. VI, *Mania*, n° 1) montrent le coq au revers d'Artémis-Seléné assise sur un cheval (sur le sens de cette représentation, fréquente dans les monuments de l'art, voy. ma *Monographie de la Vie Sacrée Éléusinienne*, t. I, p. 372). Surtout ce qui doit nous intéresser ici, c'est le rôle considérable du coq comme emblème érotique (Ch. Denormant et De Witte, *Étude des monuments céramographiques*, t. I, p. 36; t. II, p. 119; t. IV, p. 180; Panofka, *Correspondenzen des Königl. Museums zu Berlin*, p. 99; Roulez, *Choix de vases peints du Musée de Leyde*, p. 73), qui fait que sur quelques vases peints grecs Eros est représenté tenant un coq (Ch. Denormant et De Witte, *Étude des mon. céramogr.* t. IV, pl. XLIX), et que des pierres gravées le montrent tantôt à cheval sur un coq (Eckert, *Vergleichnis der Gemmensammlung zu Berlin*, n° 482 et 483), tantôt montant un char attelé de deux de ces oiseaux (*Ibid.* n° 484-486). La qualification de « fille du coq » convenait donc très bien à une déesse amoureuse, à une forme de la Vénus asiatique.

En effet M. Krehl (Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 61) me paraît avoir compris de la manière la plus exacte la signification du mythe de Hâïlah et Hâf en l'assimilant à celui d'Aphrodite et Adonis<sup>(1)</sup>, du moins dans la partie funèbre, car la résurrection du jeune dieu, qui forme le second acte du mythe d'Adonis, n'y trouve pas de parallèle. Les deux amants divins se présentent par les deux piédestaux dressés auraient été ainsi placés en face l'un de l'autre sur les deux éminences opposées de la Mecque, comme ils sont représentés, l'un debout, en chasseur, l'autre dans une attitude de deuil, sur les rochers de Masch-Ragah dans le Liban (R. P. Bourquenoud, Études de théologie, de philosophie et d'histoire des Sémites de Paris, 2<sup>e</sup> sér. t. III, p. 475 et suiv., 901 et 4 de la planche, Roman, Mission de Phénicie, pl. XXXIV)<sup>(2)</sup>. Je vois une confirmation de cette

(1) Des indices très positifs provenant d'autres sources prouvent que le mythe d'Adonis s'était répandu chez les Arabes, et ils sont importants à noter ici pour justifier d'avance les recherches et les rapprochements auxquels je vais me livrer. L'interdiction de la chair de porc comme impure, formulée dans le Coran et en pleine rigueur chez les musulmans, n'est pas, comme on la croit généralement, un emprunt fait par Mahomet à la loi mosaïque (Levitic. XI, 7; Deuteron. XIV, 8); c'est un vieil usage religieux de l'Arabie pagenne (S. Hieronym. Adv. Jovin. IV, Opp. om. t. IV, p. 200), que Mahomet a conservé comme tant d'autres. La même prescription existait chez les Phéniciens et les Syriens (Porphyr. De abstia. carn. I, 14; Herodian. V, 6; Dio Cass. LXXXIX, 11), chez les Syriens (Lucian. De Don. Syr. 54) et les Libyens (Herodot. IV, 186), aussi bien que chez les Arabes. Chez tous ces peuples l'interdiction de la viande de porc était en rapport avec le mythe de la mort d'Adonis (voy. Movers, Die Phoenizier, t. I, p. 218 et suiv.), comme chez les Phrygiens elle se rattachait au mythe d'Atys (Pausan. VII, 17, 5; Julian. Orat. V, p. 177, ed. Spanheim) et chez les Egyptiens à l'histoire de la mort d'Osiris (voy. ce que j'en ai dit dans les Comptes rendus de l'Académie des Sciences, t. LXXXI, p. 851 et suiv.).

En Arabie <sup>3</sup>جحر, qui signifie « sanglier », est aussi, d'après le Qâmoûs, un nom de Satan lui-même ou d'un démon inférieur. C'est encore un vestige du même mythe, comme l'a reconnu Movers (Die Phoenizier, t. I, p. 224). Enfin il est bon de rapprocher (la suite des notes à la page suivante)

manière de voir dans les deux noms, différents de ceux de la tradition habituelle, qu'un précieux passage d'Al-Buhārī (p. 71) donne aux deux idoles des collines de Safa et de Marwah, *سيف* et *مائل*. Le chroniqueur de la Meque ne pro-  
-clame pas formellement leur identité avec Saïf et Mâilah dont il parle ailleurs à plusieurs reprises sous leurs noms ordinaires, mais, comme l'a déjà vu M. Sprengel (*Life of Mohammad*, p. 7), cette identité ressort des mêmes emplacements assignés aux unes et aux autres. Le premier de ces noms signifie « le vaillant, l'effé », épithète tout à fait d'accord avec le caractère d'intépide chasseur d'Adonis dans la légende classique et dans la scène de sa mort. Le nom d'ailleurs est suivi d'une qualification encore plus précieuse, *ساور الريح*, « celui qui lutte de générosité avec les vents », d'après l'interprétation de M. de Slane, ou « celui qui donne généreusement les vents », suivant la traduction de M. Wüstenfeld (*Geschichte der Stadt Mekka*, p. 18). On peut hésiter entre les deux manières de traduire, mais dans l'un et l'autre cas l'intention du titre est la même et s'explique par une ingénieuse remarque de M. de Slane, dans la note qu'il a bien voulu me communiquer à ce sujet avec son obligeance habituelle. « On sait, dit cet éminent arabisant, que les vents du désert de l'Arabie sont bienfaisants parce qu'ils apportent la pluie, qui fertilise les vallons. » Le dieu *ساور الريح* est donc un dieu dont l'influence développe la végétation et fait refleurir la nature, ce qui est précisément l'un des principaux caractères d'Adonis (Cyd. *De mensib.* p. 88, ed. Schow, voy.

(Suite des notes de la page précédente).

la curieuse légende populaire des musulmans de Syrie, d'après laquelle le Prophète aurait appelé tout le règne animal à la foi de l'Islam et seuls le sanglier et le buffle auraient refusé d'écouter sa voix, ce qui les fait regarder comme impies et ennemis de Dieu (Burckhardt, *Reisen in Palästina*, t. I, p. 334).

(2) Il semblerait résulter du témoignage de St Meliton (*Spicil. Solesm.* t. II, p. XLIII; Renan, *Mém. de l'Acad. des Inscr.* nouv. sér. t. XXIII, 2<sup>e</sup> part. p. 321 et 323) que l'on montrait à Aphaca un tombeau de Vénus (*Αφάκα*) à côté de celui d'Adonis (*Αδων*), ce qui concorderait avec la métamorphose communie des deux amants en pierres, autre forme de la mort, dans la légende de la Meque.

Creuzer, *Symbolik*, t. IV, chap. III, §. 2, t. II, 1<sup>ère</sup> part. p. 49 de la traduction Guigniant), attesté particulièrement par le célèbre usage des semences de plantes herbives, appelées jardins d'Adonis, qui avaient lieu dans les fêtes (Theocrit. *Idyl.* XV, v. 112-114, et schol. c. h. l.; Plat. *Phaedr.* p. 191, ed. Bekker; Theophrast. *Hist. plant.* VI, 7; Plutarch. *De ser. numin. vindict.* p. 218, ed. Reiske; Julian. *Caesar.* 24; Zenob. *Proverb.* I, 49; Diogen. *Proverb.* 14; Eustath. *ad Homer. Odys.* A, p. 1701; Hesych. v. Ἀδώνιδος ἄνθοι; Suid. v. Ἀδώνιδος ἄνθοι et Ἀναρχόλεπος; voy. Meursius, *Græcia feriatâ*, v. Ἀδώνια. Raoul Rochette, *Mémoire sur les jardins d'Adonis* dans la *Revue archéologique*, t. VIII). Quant à الطير المسك, qui correspond à la ἄβη de la désignation ordinaire et s'applique par conséquent, bien que n'ayant

(1) Un charmant vase peint du Musée de Carlsruhe (Creuzer, *Gallerie der alten Dramatiker*, *Auswahl griech. Thongefässe*, pl. VIII; *Symbolik*, 3<sup>e</sup> édition, t. II, 2<sup>e</sup> part. pl. VI; *Ann. de l'Inst. Arch.* t. XVII, pl. IV; Ch. Denormant et De Witte, *Élite des mon. céramogr.* t. IV, pl. LXXXV) présente un sujet que Creuzer a très ingénieusement rapporté à l'usage des « jardins d'Adonis » (*Galler. der alt. Dramat.* p. 66 et suiv.; *Symbolik*, 3<sup>e</sup> édition, t. II, p. 482 et suiv.; voy. De Witte, *Ann. de l'Inst. arch.* t. XVII, p. 413; *Élite des mon. céramogr.* t. IV, p. 226 et suiv.).

Tous les textes relatifs à cet usage ont trait aux Adonies célébrées en Grèce. Mais il n'y avait certainement pas été inventé et il était venu de Phénicie et de Chypre comme tous les rites du culte d'Adonis. Car le vase rempli de fleurs des « jardins d'Adonis » se voit comme type monétaire à Sidon au revers d'Elagabale (Mionnet, *Descr. de méd. ant.* t. V, p. 386, n° 333 et suiv.) et à Laodicee de Syrie au revers de Caracalla (Eckhel, *Doctr. num. vet.* t. III, p. 321).

Cet usage reste, d'ailleurs, encore vivant en Sardaigne, où il n'a pu être apporté que par les Phéniciens ou les Carthaginois. Quelques jours avant la saint Jean, on y sème du blé dans un vase ou muid fait d'écorce de liège et rempli de terre, de sorte que, dans la nuit qui précède le 24 juin, il s'y forme une touffe d'herbe nouvelle. On la place alors sur les fenêtres, après l'avoir paré de lambeaux d'étoffes de soie et de rubans de diverses couleurs. On y ajoute des poupées habillées en femmes; jadis même c'était des simulacres de phallus faits en pâte de farine; et l'on forme des danses aux flambeaux, et en plein air autour d'un

pas de forme féminine, comme il arrive souvent aux noms de dieux, au personnage féminin de la légende, il veut dire « qui nourrit l'oiseau » ou « les oiseaux », طير étant un terme collectif. Peut-on trouver une meilleure qualification d'une Vénus, de la déesse en l'honneur de laquelle on nourrissait des colombes dans les temples asiatiques (En Cypre : Athen. XIV, p. 655; voy. Münter, Der Temp. d. Himmels. Goelt. zu Paphos, p. 26 et suiv.; Engel, Kypros, t. II, p. 18 et suiv. — Au mont Eryx : Athen. IX, p. 394; Ælian. Var. hist. I, 15), et que symbolisait dans la Kaabah même la grande colombe de bois dont j'ai parlé plus haut<sup>(1)</sup>?

Le passage d'Agarî auquel nous devons la connaissance de ces noms éminemment significatifs ajoute un renseignement du plus grand prix et qu'on chercherait vainement ailleurs, c'est qu'outre les deux idoles en forme de pierres levées des deux éminences de Safa et de Marwah, il y en avait une troisième plus bas, dans le pli de terrain entre les deux hauteurs; on l'appelait الخال<sup>(2)</sup>, on la parait de colliers, on lui faisait des libations de lait et on lui

grand feu (A. De la Marmora, Voyage en Sardaigne, 2<sup>e</sup> édition, t. I, p. 263-265; t. II, p. 213; voy. Guigniaut, Religions de l'antiquité, t. II, 3<sup>e</sup> part. p. 93). Un des traits de ces usages conservés en Sardaigne rappelle que les femmes de Byblos donnaient un phallus en souvenir aux hommes qui les avaient possédées dans les fêtes d'Adonis (Jul. Firmic. De error. profan. relig. p. 14).

(1) Il est bon de se souvenir aussi que dans l'île de Cypre on brûlait des colombes vivantes sur le bûcher d'Adonis (Diogenian. Proverb. prag. p. v, ad. Gaisford; voy. Crozer, t. II, p. 936 de la traduction Guigniaut). Aussi sur un vase peint (Ch. Lenormant et De Witte, Élite des mon. céramogr. t. IV, pl. LXXXIX) voyons-nous Adonis appuyé sur la tête du tombeau et portant sur sa main une colombe.

(2) Ceci doit conduire à modifier ce que j'ai dit de ce nom divin dans ma lettre précédente. Joint à la mention d'une divinité du nom de אלה dans les synonymes du Sinaï (Eich, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. III, p. 193), le fait attesté ici par Agarî décide la question sur laquelle Ibn-Doraid n'a pas se prononcer, de savoir entre les deux noms, l'un masculin אלה (dans les

offrait des sacrifices (Ayraci, p. VII; voy. Wüstenfeld, *Geschichte der Stadt Mekka*, p. 18). Ainsi le jeune dieu ʿAḍī n'est pas accompagné de la seule déesse « nourricière de l'oiseau », dont il a été séparé par la catastrophe que relate la légende; il se trouve entre deux déesses, dont les idoles n'ont sans doute pas été placées sans intention, l'une dans une position élevée, l'autre sur un terrain inférieur. Cette donnée le rapproche encore plus de l'Adonis de la Phénicie et de Chypre que se disputent deux déesses, l'une céleste, l'autre infernale<sup>(1)</sup>, et qui passe son temps

proscynèmes du Sinaï nous trouvons ʾḏl-ʾl comme nom propre viril : A. Levy, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. XIV, p. 403), l'autre féminin ʾḏl-ʾl, conservé par la tradition au sujet du culte de ʿAḍī dans le Yémen, quel était celui du temple et celui de la divinité. Comme le soutient Djauhāri, c'est le nom ʾḏl-ʾl qui est le nom de la divinité, et il implique dès lors nécessairement l'idée d'un personnage féminin. On peut supposer, avec M. Luch (*Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. III, p. 196), que cette divinité est la Vénus sidérale adorée dans la ville d'Elusa (S. Hieronym. *Vit. Hilarion*. 25), laquelle ville s'appelait précisément ʾḏl-ʾl. Elle semble, comme je vais le montrer, avoir tenu, au contraire, à la Mécque le rôle de la divinité funèbre et infernale du mythe. Mais Perséphoné s'identifie aussi avec Aphrodite. C'est toujours l'opposition des deux faces contraires de la même déesse qu'expriment les vers célèbres de Plaute dans l'acte IV de son *Mercator* :  
Divā Astarte, hominum deorumque vis, vita, salus, morsus erubique et  
Porciciis, mors, interitus.

(1) Les versions grecques du mythe, que nous possédons seules, appellent les deux déesses qui se disputent Adonis, Aphrodite et Perséphoné. Il est intéressant de rechercher de quels noms phéniciens ces deux appellations grecques ont pris la place.

Pour Aphrodite il n'y a pas de doute possible, c'est ʾḏl-ʾl, car tous les témoignages antiques affirment la synonymie des deux noms.

La question est plus difficile en ce qui se rapporte à Perséphoné, appellation qui déguise aussi une divinité phénicienne dans les fragments de Sanchoniathon (p. 26, ed. Orelli), où Περσεφόνη est la sœur d'Athéné, c'est à dire de ʾḏl-ʾl. Si l'assimilation de la déesse phénicienne à la déesse grecque a été faite avec un certain degré





247

LVI, Dion. Idyll. I, v. 54; Lucian. Dialog. deor. XI, 1; Chm. Allys. Protrept. p. 29, ed. Potter; Alciphron. Epist. XXXIX; Hygin. Fab. 251; Cornut. De nat. deor. 28; Macrobi. Saturn. I, 21; S. Justin. Mart. Apolog. I, 25) mythe essentiellement ca-

qui préside à la reproduction des êtres, en pendant avec Ishtar d'Assyrie, guerrière et sidérale. C'est Aphrodite Pandémios en grec d'Aphrodite Uranie. Elle garde cependant à Babylone et en Assyrie un caractère plus céleste que chez les Chaldéens; elle y est, suivant les indications formelles d'une tablette astronomique (W. A. I. III, 53, 2, verso, l. 34-37) la planète Vénus à son apparition du soir, à l'état de Vesper, revêtant un caractère funèbre opposé à son caractère triomphant du matin, où elle est proprement Ishtar la guerrière, et tendant à s'identifier à la déesse essentiellement chthonienne Belit, sous la forme même spécialement infernale de cette dernière, sous la forme de « la dame d'Urucki » (sur le sens de cette épithète, voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 86). On comprend par là comment, en Phénicie et en Palestine, elle devint une déesse complètement tellurique, et après ces remarques je ne crois pas que l'on puisse méconnaître 𐤀𐤁𐤃𐤁 opposée à 𐤀𐤁𐤃𐤁𐤁 dans la Perséphoné que le mythe d'Adonis met en lutte avec Aphrodite, dans la déesse avec laquelle le jeune dieu passe la saison d'hiver sous la terre pour remonter au printemps, avec le développement de la végétation, rejoindre son épouse céleste. En effet c'est bien certainement à l'idole de 𐤀𐤁𐤃𐤁, élevée dans le temple même de Jérusalem avec son cortège de prostitutions sacrées par Manassé (II Reg. XXI, 7) et détruite par Josias (II Reg. XXIII, 6 et 7), que fait allusion Ezéchiel (VIII, 3) sous le nom de « l'idole de la jalousie » ou « de la jalouse », 𐤀𐤁𐤃𐤁 𐤀𐤁𐤃𐤁, dans le chapitre même où il signale l'introduction des cérémonies du deuil d'Adonis dans le sanctuaire de Jéhovah (VIII, 14). Il faut encore se rappeler l'emploi funèbre du mot 𐤀𐤁𐤃𐤁 chez les Babyloniens et les Assyriens, qui désignent par l'appellation de Asar, 𐤀𐤁𐤃𐤁 𐤀𐤁𐤃𐤁, le monde inférieur et souterrain (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 113; 391-396).

Ces observations s'appliquent spécialement au culte de Cypro, celui que les Grecs ont connu le plus anciennement et d'où ils ont puisé leur légende d'Adonis; car la l'épouse céleste d'Adonis s'appelait 𐤀𐤁𐤃𐤁𐤁 (Luc. De nat. deor. III, 23; dyd. De narrat. IV,

- boudaire (voy. Creazar, *Symbolik*, t. II, chap. III, §. 2, t. II, 1<sup>re</sup> part. p. 50 de la traduction Guignaut; Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. III, p. 196), que retracent un miroir à inscriptions hébraïques trouvé à Oribello (*Mon.*

24). A Byblos elle portait le nom de 𐤁𐤁𐤅𐤁, ou plus complètement 𐤁𐤁𐤅𐤁 𐤁𐤁𐤅𐤁, comme dans l'inscription phénicienne trouvée à Byblos même que doit publier prochainement M. de Vogüé. Des fragments de Sanchoniathon (p. 36 et suiv. ed. Orelli) disent que Cronos (𐤁𐤁) donna Byblos à Baaltis ou Dioné; la version syriaque de l'Apologie de S<sup>t</sup> Maliton appelle 𐤁𐤁𐤅𐤁 la déesse de Gebel et d'Aphaca, amante de 𐤁𐤁𐤅𐤁 (Spicq, *Solism.* t. II, p. XLIII; Renan, *Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér.* t. XXIII, 2<sup>e</sup> part. p. 321 et 323), et Bar-Bahloul fait exactement de même (voy. le morceau cité dans Chwolschn, *Die Sabier und der Sabismus*, t. II, p. 206). Cette substitution de 𐤁𐤁𐤅𐤁 à la 𐤁𐤁𐤅𐤁 𐤁𐤁𐤅𐤁 de Cygne et des cités proprement phéniciennes, comme Sidon et Ege, est en des points par lesquels la religion de Byblos, suivant la remarque de Movers (*Die Phoenizier*, t. II, 1<sup>re</sup> part. p. 143 et suiv.), se rapprochait de celle des Araméens. Cesp. a ne paraissent pas, en effet, avoir jamais adopté le personnage divin de 𐤁𐤁𐤅𐤁. Jusqu'aux temps postérieurs à l'islamisme, c'est 𐤁𐤁𐤅𐤁, c'est à dire 𐤁𐤁𐤅𐤁, qui était pour les payens de Harrân la déesse de la planète Vénus au même temps que du principe féminin de la nature (Chwolschn, *Die Sabier und der Sabismus*, t. II, p. 22 et suiv.; 33, 40). En Assyrie nous trouvons quelques traces de confusion entre Belit et Ištar. Dans les variantes de l'inscription n° 82 de Hayard les noms 𐤁𐤁𐤅𐤁 𐤁𐤁𐤅𐤁 𐤁𐤁𐤅𐤁 Belit, 𐤁𐤁𐤅𐤁 𐤁𐤁𐤅𐤁 Hana et 𐤁𐤁𐤅𐤁 Ištar, s'échangent comme désignant la déesse de Ninive. La tablette astronomique dont j'ai parlé plus haut dit que la planète Vénus le soir est « Belit reine des dieux », 𐤁𐤁𐤅𐤁 𐤁𐤁𐤅𐤁 𐤁𐤁𐤅𐤁 (W. A. I. II, 53, 2, verso, l. 3). Dans les inscriptions d'Assur-bani-pal commémoratives de l'expédition des princes assyriens (W. A. I. II, 66, 2) et sur le grand lion de Nimrod (W. A. I. II, 66, 1), c'est « Belit, dame de la terre », 𐤁𐤁𐤅𐤁 𐤁𐤁𐤅𐤁 𐤁𐤁𐤅𐤁 ou 𐤁𐤁𐤅𐤁 𐤁𐤁𐤅𐤁, qui remplace Ištar comme déesse de la guerre. Mais dans la religion chaldéo-assyrienne ce ne sont là que des exceptions; les deux personnages de Belit et d'Ištar restent nettement distincts, l'une déesse chaldéenne, l'autre déesse planétaire. Chez les

inéd. de l'Inst. Arch. t. VI, pl. XXXIV, n°1; H. Brunn, Ann. de l'Inst. arch. t. XXX, p. 383 et suiv.), un vase peint (Dubois-Maisonneuve, Introduction à l'étude des vases peints, pl. LXXVII, voy. Stephani, Archaeologische Zeitung,

Phéniciens, où les divinités ont des physionomies moins franches et tendent plus à se confondre les unes avec les autres qu'à Babylone et en Assyrie, la distinction entre 𐤍𐤌𐤔𐤕 et 𐤍𐤌𐤔𐤕𐤔𐤕 n'est guères, comme on l'a dit, qu'une nuance dans le même; cependant la première est moins dédaigneusement sidérale que l'autre; sans être absolument aussi compréhensive que la 𐤍𐤌𐤔𐤕𐤔𐤕 d'Héliopolis (Apul. Metamorph. VIII, p. 182; XI, p. 254 et 257), la déesse de Byblos était plus une déesse nature et moins précisément une déesse planétaire que celle de Cypre et de Sidon, bien que la planète Vénus fût au nombre des phénomènes qu'elle embrassait dans sa complexité. Elle se rapproche donc d'avantage de la Grande Mère de Phrygie. C'est pour cela que, si dans les rapports avec Adonis elle est appelée des Grecs Aphrodite, Sanchoniathon, qui la mentionne à côté d'Astarté, l'identifie à Dione, réservant pour Astarté l'identification avec Aphrodite.

Nous avons vu plus haut, par le témoignage formel d'une inscription de Carthage, que c'est 𐤍𐤌𐤔𐤕 qui est opposée à 𐤍𐤌𐤔𐤕𐤔𐤕 comme exprimant la physionomie plus spécialement infernale et souterraine de la déesse (voy. le Bolot à deux visages opposés qu'un cylindre babylonien place au milieu des dieux célestes; Hajand, Culte de Mithra, pl. XXXIX, n°1), de même que 𐤍𐤌𐤔𐤕𐤔𐤕 fait pendant à 𐤍𐤌𐤔𐤕𐤔𐤕. C'est donc probablement 𐤍𐤌𐤔𐤕 qui devait à Byblos disputer Adonis à 𐤍𐤌𐤔𐤕𐤔𐤕, si toutefois, ce qui est douteux, la querelle des deux déesses tenait une place dans la religion de Byblos et du Liban, car on n'en parle dans aucun des passages qui ont trait spécialement à ce culte.

Il est à remarquer, du reste, que dans la Syrie et la Phénicie les noms qui s'appliquent aux mêmes conceptions théologiques et aux mêmes mythes varient beaucoup d'un lieu à l'autre. J'ai relevé dans cette lettre une riche synonymie pour le dieu uranique et cosmique, celle du dieu solaire viril et des fructeurs: n'est pas moins nombreuse, car il est, suivant les endroits, Baal Khamon, Moloch, Chamos, Milcom, comme le dieu solaire adolescent est Adonis, Takh, Hadad. Amon, Hadad, Chammouy. Ceci tient à ce que la religion syro-phénicienne

1860, p. 44 et suiv.; De Witte, *Élite des mon. céramogr.* t. IV, p. 198 et suiv.) et aussi d'après toutes les vraisemblances un fameux miroir étrusque du Vatican.

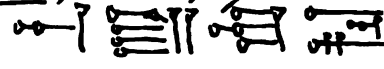
se fut jamais soumise, comme celle de Babylone et de la Chaldée, au travail de systématisation scientifique d'une caste sacerdotale saignée et puissante. Les divers personnages divins adorés sur toute la surface du pays n'y furent pas groupés dans une hiérarchie savante comme celle de la religion chaldéo-assyrienne. Ainsi que M. de Vogüé l'a montré, elles gardèrent jusqu'au bout leur caractère local et leur physionomie complexe, qui se serait déterminée d'une manière plus spéciale si elles avaient dû trouver place dans une échelle hiérarchique commune où chacune aurait eu son rôle propre. Parmi tous une variété infinie de noms la panthéon syro-phénicien ne comprend-il en réalité qu'un très petit nombre de conceptions divines distinctes, qui encore tendent presque toutes par certains côtés à se confondre les unes avec les autres.

Ainsi ne devons-nous pas nous étonner de voir le mythe qu'il faut appeler le mythe d'Adonis, d'après la forme grecque que seule nous connaissons complètement et pour lui donner un nom sous lequel on puisse le désigner partout, de voir ce mythe se reproduire dans toutes les parties de la Syrie et de la Phénicie, mais constamment avec des noms différents, quoiqu'il reste le même.

Je viens d'étudier la manière dont il se présentait à Chypre et à Byblos, et je crois parvenir à déterminer la forme qu'il revêtait chez les Arabes du Hedsjâz. Un peu plus loin je montrerai qu'à Sîdon la déesse, avec une physionomie plus lunaire qu'en Chypre (d'après *Dea Syr.* 4), était aussi 𐤔𐤊𐤕𐤕𐤓𐤕, mais le nom du dieu jeune, mourant pour ressusciter, variait; 𐤕𐤓𐤕𐤕𐤓𐤕 remplaçait Adonis.

À Emèse et chez les populations proprement araméennes de la même région, le nom de la déesse était tout différent, le mythe et les cérémonies qu'il inspirait demeurant les mêmes. C'était cette Salambo dont Elagabalus introduisit à Rome les rites du deuil: *Salambonem etiam exhibuit omni flancha et jactatione Syriaci cultus* (Amprou. *Helio-gabal.* 7). Et le passage de Amprou est éclairci par le Grand Étymologique: Ζαδὰβας. ἡ Σαλαμὴ, κατὰ τὸ ἄνθρωπον ἐκείνου καὶ ἐν σάδῳ, καὶ ὅτι περιέχεται ὁμογενὴς τῷ Ἀδωνί. J'ai établi ailleurs (*Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérus*, p. 95) que ce nom de Salambo, qu'on dit babylonien d'origine (Hesych. v: Ζαδὰβας), provient en effet des bords de l'Euphrate et du Tigre. C'est celui de la dame 𐤔𐤊𐤕𐤕𐤓𐤕, Sal,

Mon. inéd. de l'Inst. Arch. t. II, pl. XXV III; Mus. etrusc. Gregorian t. I, pl. XXV), expliqué et commenté par notre cher et éminent ami M. le baron De Witte (Bouv. Ann. de l'Inst. arch. t. I, p. 512-551; voy. Gerhard, Etruskische Spiegel, t. IV, p. 58 et suiv.; De Witte, Mém. de l'Inst. Arch. t. II, p. 113 et suiv.). Ainsi qu'il l'a établi dans ce mémoire capital, le mythe de la dispute des deux déesses — bien qu'il puisse, comme nous le verrons plus loin, se placer dans certains cas à une époque différente de la vie d'Adonis et à une autre saison de l'année — n'est qu'une forme de celui de la mort du jeune dieu, comme le prouvent et les récits où c'est la déesse rivale de Vénus qui envoie<sup>(1)</sup>

qui dans la religion chaldéo-assyrienne est l'épouse de Biri (Tablettes mytho-  
-logiques: W. A. I. III, 67, 1, 66, recto, col. 2, l. 15, et col. 6, l. 27. — Inscr. de Bavian:  
I. 48; W. A. I. III, 14), avec l'épithète de ummu, "mère," qui lui est donnée à  
plusieurs reprises dans les textes cunéiformes:  Sala-ummu  
= Ša d'ap Bū. Comme les lieux où nous voyons que la déesse amante et déolée  
était appelée Salambo sont à bien peu de chose près les mêmes où nous avons  
constaté que le dieu adolescent et fleuri recevait le nom de Hadad ou Hadad-Rimmon,  
il est probable que ces deux noms étaient réunis dans la forme araméenne du  
mythe.

(1) Dans d'autres récits, dont nous avons déjà parlé plus haut, ce sanglier est un  
dieu jaloux déguisé, soit Apollon qui dispute Adonis à l'amour de Vénus (Phl.  
Hephaest. p. 33, ed. Rouley), soit Arès (Apollodor. III, 14, 4; Serv. ad Virgil. Eclag. X,  
v. 18; Schol. ad Homer. Iliad. E, v. 385, ed. Bekker; Eustath. ad Homer. Iliad. E, p.  
561) ou Héphestus (S. Halit. Spicileg. Solen. t. II, p. XLIII; Ranan, Mém. de  
l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XXIII, 2<sup>e</sup> part. p. 321 et 323), qui veulent le punir  
de leur avoir rendu la déesse infidèle. En tous cas il faut reconnaître l'animal  
meurtrier d'Adonis dans le sanglier ailé représenté sur plusieurs gemmes phéniciennes,  
soit de la Phénicie même (Lajard, Culte de Mithra, pl. LXVIII, n° 3), soit de Chios  
en Sardaigne (A. Della Marmora, Sopra alcune antichità tarde, pl. B, n° 96 et  
97). Le même monstre fantastique forme le type des plus anciennes monnaies de Ca-  
zomène d'Ionie (Eckhel, Doctr. num. vet. t. II, p. 510), faisant allusion à la tradition

le sanglier par lequel Adonis est tué (Apollodor. III, 14, 4) et la narration poétique

beauté d'après laquelle un sanglier ailé aurait jadis ravagé le territoire de la ville (Elian. *Hist. anim.* XII, 38). Dans cette tradition le monstre figure comme un ennemi du dieu solaire, d'Apollon, le protecteur spécial de Clazomène. On rétablit le lien qui le rattache au mythe d'Adonis, en se souvenant du récit qui fait intervenir le sanglier dans le mythe d'Atys, lequel correspondait dans les religions de l'Asie Mineure à la fable phénicienne. Certains auteurs disent en effet qu'Atys fut tué par un sanglier qu'envoya Zeus, furieux de n'avoir pu l'arracher à l'amour de Cybèle (Pausan. VII, 17, 5); Herméjanaz ajoutait que ce sanglier ravageait le territoire des Lydiens, exactement comme celui de Clazomène.

Il faut encore comparer à la mort d'Adonis dans les légendes grecques celles de plusieurs jeunes héros solaires tués par des sangliers, comme Idmon (Apollodor. I, 9, 23; Apollon. Rhod. *Argonautic.* II, v. 819 et suiv.), fils d'Apollon et d'Antéria ou Astarté (Hesiod. *scd. ap. Schol. ad Apollon. Rhod. I, v. 139*), et Hyas (Hygin. *Fab. 192*), forme héroïque de Dionysos *Yys*.

J'ai montré plus haut que le dieu jaloux qui se change en sanglier ou envoie le sanglier pour mettre à mort le dieu solaire adolescent, est un dieu de même nature, mais plus âgé et doué d'une puissance destructrice, qui peut être regardé comme son père. Dans le récit de Ptolémée Héphéstion (p. 12, ed. Roulez) c'est au contraire un héros jeune comme Adonis, Erymanthus, fils d'Apollon, qui, transformé en sanglier, tue l'amant de Vénus.

À Cypré on sacrifiait le 2 avril un sanglier à Aphrodite - Astarté, comme représentant le sanglier d'Atys, meurtrier d'Adonis (Elian. *De mensib.* IV, 45). C'est sans doute de là qu'est venu chez les Grecs l'usage du sacrifice d'un porc à Aphrodite (Eustath. *ad Dionys. Perieg.* v. 852), sacrifice appelé à Argos *ἱσλύπια* (Athen. III, p. 95).

Les Syriens nomment *شهر الخنزير*, « mois du sanglier », le mois qui finit au solstice d'été et à la fin duquel avait lieu la cérémonie funèbre de la mort d'Adonis, tandis que le mois suivant, qui commence au solstice et dont les premiers jours voyaient la résurrection du dieu, s'appelle *شهر الخنزير* pour eux comme pour tous les peuples voisins.

J'ai déjà remarqué plus haut que l'interdiction de la chair du porc pour les Phéniciens, les Cypriotes, les Syriens, les Arabes et les Libyens, était en rapport avec le mythe d'Adonis.

de la trentième idylle de Théocrite<sup>(1)</sup>. C'est ce qu'achevent, d'ailleurs, de démontrer les vases peints où est retracée la dispute d'Aphrodite et de Perséphone auprès d'Adonis.

Cependant l'animal que combat Adonis et qui tua le jeune dieu peut changer de nature dans quelques variantes du mythe. Le célèbre bas-relief du Ghineh, au Liban (R. P. Boussieu. *Revue de théologie, de philosophie et d'histoire*, 2<sup>e</sup> série, t. III, p. 455 et suiv.; n° 1 de la planche; *Revue de théologie, de philosophie et d'histoire*, t. XXXVIII), en fait un ours. Une substitution semblable de l'ours au sanglier se produit dans les diverses formes des fables relatives aux Hyades. Les nourrices du Dionysus grec dans certaines versions sont métamorphosées en laies (Aul. Gell. *Noct. Att.* XIII, 9), ce qui s'accorde avec le récit d'Agathochès (cf. *Alphab.* IX, p. 375) disant qu'une truie nourrissait le jeune dieu, et dans une autre version elles sont des ours, ἀρκτοί (Schol. ad Apollon. Rhod. *Argonaut.* I, v. 918; *Eleon ad Arat. Phaenomen.* v. 45; cf. Eratosthen. *Catasterism.* 2).

Sur une belle bagne d'or, de travail phénicien, publiée par Hazard (*Culte de Mithra*, pl. LXVIII, n° 18) et sur la coupe de bronze à inscription araméenne du Musée du Vaseion à Athènes (Euting, *Punische Steine*, pl. XL), c'est un lion que combat le dieu charmant enlaidi de la déesse son amante ou son épouse.

Mais je crois que ces divers monuments où le sanglier est remplacé par un carnassier féroce, ours ou lion, se rapportent à la forme du mythe propre au culte très antique d'Urcu dans le Liban (Macrob. *Saturn.* I, 21), où le dieu lié à la charrue portait le nom de 𐤀𐤓𐤕𐤓 et la déesse celui de 𐤀𐤓𐤕𐤓 (Sanchoniath. p. 24, ed. Orelli). C'est encore une forme à ajouter à celles que j'ai citées en revue dans une note un peu plus haut, et c'est celle dans laquelle le mythe se présente sous les traits les plus simples au même temps que les plus voisins de la version également la plus simple et la plus antique du mythe phrygien de Cybèle et Atys. J'y reviendrai encore dans un instant.

(1) Le trait particulier qui termine la trentième idylle de Théocrite, le sanglier meurtrier d'Adonis pardonné par Aphrodite, se joignant à son cortège et se mêlant aux jeux des Amours, est représenté en bas-relief sur la base d'une statuette en terre-cuite d'Aphrodite, datant des premiers temps de la domination romaine et découverte en Chypre par M. de Cesnola (Frazer, *Antiquities cypriotes*, n° 180, fotogr.). C'est sans

mort, étendu sur le lit funéraire (Bullét. de l'Inst. Arch. 1853, p. 160 et suiv.; Bull. arch. Napol. 1859, pl. LX, p. 105 et suiv.; De Witte, Mém. de l'Inst. Arch. t. II, p. 110).  
 de dieu jeune et héroïque, إله, producteur de la végétation, الربيع, était donc  
 tout naturellement placé à la Moque entre ses deux épouses opposées et rivales, la céleste  
 et l'inférieure, la déesse à la colombe, الطير, et celle qu'on appelait simplement  
 « la mère », الأم<sup>(1)</sup>, sous la forme de l'idole grossière au sujet de laquelle on  
 racontait la légende érotique et funéraire que j'ai rappelée plus haut, légende où l'on  
 voit si clairement joindre la notion de la vengeance d'une déesse rivale, irritée contre  
 les deux amants.

des noms plus habituellement donnés aux deux idoles des buttes en-  
 sacrées de la Moque ne contredisent pas non plus l'opinion que j'adopte à la suite

doute à cette particularité de la fable, dont on ne trouve pas de trace avant les temps hellé-  
 niques, que se rattachait l'usage sacré d'élever des porcs en l'honneur d'Aphrodite,  
 signalé dans l'île de Cypré (Antiphan. ap. Athen. III, p. 93).

(1) Ce nom paraît ici être une désignation euphémique de la déesse funéraire et infernale,  
 tout à fait à comparer à celle de ἡ δαίμων, « la douce, l'agréable » (cf. ἐραδαιμος, ἄδαιμος),  
 donnée à la rivale d'Aphrodite, à la déesse des morts, sur le miroir du Vatican (voy.  
 De Witte, Nouv. Ann. de l'Inst. Arch. t. I, p. 520-523).

Il faut aussi se rappeler le beau vase mystique de la Grande Grèce, où Proserpine, comme  
 reine des enfers, accueillant le jeune mort qui va devenir son époux (sur cette notion, voy.  
 ma Monographie de la Voie Sacrée Éléusinienne, t. I, p. 50 et suiv.), reçoit le nom de ΕΥΔΑΙΜΟ-  
ΝΙΑ, « la Félicité » (Minervini, Illustrazione di un antico vaso di Ruvo, memoria presen-  
tata all'Accademia Pontaniana, Naples, 1845; Ch. de Montmort et De Witte, Étude des mon.  
céramogr. t. II, p. 61 et suiv.; t. IV, pl. LXXXIV; Revue archéologique, t. I, p. 550 et suiv.).

Il est assez curieux à noter que cette appellation euphémique correspond exactement au nom  
 de la déesse phénicienne 𐤓𐤕𐤕𐤍, que j'ai indiquée plus haut comme étant la Péri-  
 phoné du mythe cyprien d'Adonis. La signification de 𐤓𐤕𐤕𐤍 et de son prototype  
 assyrien 𐎶𐎵𐎶𐎵 est en effet clairement établie par la phrase du prisme de Eutlati-pal-ai  
𐎶𐎵𐎶𐎵 (col. 4, l. 36: W. A. I. I, 12): 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵  
𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵  
𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵  
 « 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵, à 𐎶𐎵𐎶𐎵, la bonne fortune des temples de  
 cette ville d'𐎶𐎵𐎶𐎵 ».



de M. Krohl et on le développant. Pour celui de أساف, appliqué au dieu mâle, si l'on admet l'application étymologique de M. Dargy, confirmée par la synonymie de أسف, il faudra se souvenir qu'il y a vingt-cinq ans déjà M. De Witte montrait les rapports qui existaient entre Adonis, en tant que producteur de la végétation, et les dieux conçus comme résidant au milieu du fumier (Nouv. Ann. de l'Inst. Arch. t. I, p. 548) et relevait le jeu de mots religieux, attesté par les anciens eux-mêmes (Hesych. v. Κόπριος), entre κόπριος et Κόπρος, nom qui devient quelquefois celui du fils de Cérès (Eustath. ad Dionys. Perieges. v. 508). Si l'on préfère expliquer ce nom d'après le sens que l'aramée donne habituellement à la racine أسف, on est en présence d'une idée de tristesse et de deuil, qui est l'idée dominante du mythe d'Adonis comme de la légende de Isif et Hailah, et qu'expriment également dans la tradition phénicienne les noms d'une partie des personnages qui entourent le jeune héros ainsi que les surnoms qu'il reçoit lui-même. Sa mère est Myrrha, nom qui rappelle מירר, «amertume», autant que l'arbre de la myrrhe (Amos, VIII, 10; voy. Movers, Die Phoenizier, t. I, p. 249; R. P. Bousquet, Etudes de théologie, de philosophie et d'histoire, 2<sup>e</sup> sér. t. III, p. 521). L'appellation de son père Kivipas est dérivée du grec κρυπός, «plainte» (Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 202) ou, comme le prétendent les lexicographes antiques (voy. Bochart, Canaan, t. II, chap. VII), de l'instrument de musique κρίπ, en grec κρύπα, employé dans les cérémonies de deuil et qualifié par Hésychius de κρίπα οὐραία (?) en Cypro on qualifiait Adonis de Τύππας (Pollux, Onomast. IV, 10, 76; Arthan. IV, p. 178), nom d'une flûte funèbre, et à Pergé de Pamphylie il recevait celui d'Νόβας (Etymol. magn. v. Νάβας), qui avait le même sens (Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 202); aussi l'hymne mystique cité dans les Περὶ εὐσεβείας, qu'on tend aujourd'hui généralement à attribuer à S<sup>t</sup> Hippolyte plutôt qu'à Origène, appelle-t-il Αδύς, identifié formellement à Adonis, ἀδύς οὐραία (V, 9, p. 119, ed. Miller, p. 168, ed. Schneider).

(1) la version syriaque de l'Apologie de S<sup>t</sup> Meliton (Spieth. Substr. t. II, p. XLII; Renan, Mém. de l'Acad. des Ins. nouv. sér. t. XXXII, 2<sup>e</sup> part. p. 321) écrit le nom du père d'Adonis יחזקאל. M. Renan (l.c. p. 323) suppose qu'il était dans le texte original Κυθήριος, ce qui est peu vraisemblable pour un personnage essentiellement cyprote. Je supposeais plutôt un nom parallèle à Kivipas et tiré de κρίπα comme celui-ci de κρύπα.

Quant à *أليل* ou *أيلي*, tout en admettant l'allusion possible à *أليل* (car ce genre d'allusions basées sur un rapport de sons, qui tendaient à donner un double et un triple sens aux noms divins, était tout à fait dans le goût des religions antiques, comme nous en avons la preuve dans le *Cratyle* de Platon), il est bien difficile de refuser à ce nom la signification réellement grammaticale en arabe, « celle qui ombre » (voy. Krehl, *Ueber die Religion der vorislamischen Araber*, p. 61), la seule admissible quand nous le voyons porté comme nom propre par des femmes dans les généalogies historiques de l'Arabie (Wüstenfeld, *Register*, p. 334 et 335). Ceci nous ramène à l'étymologie proposée par Movers (*Die Phoenizier*, t. I, p. 192) pour le nom d'Aphaca, le grand sanctuaire de la Vénus asiatique et d'Adonis dans le Liban (*Etymol. Magn.* v. Ἀφακα; Nonn. *Dionys.* 111, v. 109-111; Euseb. *Vit. Constant.* 111, 55; Sozomen. *Hist. eccl.* 11, 5; Zosim. *Hist. eccl.* 1, 58; Gelas. *Cyprie. ap. Coriani, Monam. sacr. et profan.* t. I, fasc. 2, p. 139; S. Melit. *ap. Spicil. Solesm.* t. II, p. XLIII; Renan, *Mém. de l'Acad. des Inscri. nouv. sér.* t. XXIII, 2<sup>e</sup> part. p. 321 et 323; sur les ruines d'Aphaca, voy. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 299 et suiv.), en le rapprochant du syriaque *ܐܦܗܐܐ*, *amphapari*. M. Renan (*Mission de Phénicie*, p. 299) a été suivant moi trop sévère pour cette étymologie. Sans doute la forme employée par le traducteur syriaque de S<sup>t</sup> Meliton, *ܐܦܗܐ*, et la forme arabe actuelle du nom, *أفأ*, imposent d'adopter comme étymologie réelle et régulièrement philologique celle du savant académicien, tirée de *ܐܦܗܐ*, « fontaine, source. » Mais il m'est bien difficile de ne pas croire que le rapprochement avec *ܐܦܗܐܐ* se faisait dans l'antiquité et dans le pays même, au moins à titre d'allusion et d'allégorisation, comme une de ces étymologies factices qui avaient tant de cours dans les sanctuaires du paganisme et où la philologie était souvent traitée de la façon la plus capricieuse. Le *Grand Etymologique* donne en termes formels l'étymologie résultant de ce rapprochement : Ἀφακα. Ζύρων πὲν ἐστὶν ἡ λέξις δύναται δὲ καὶ Ἐλῆδα γλῶσσαν, εἰ δὲ τὸ Συμῶδες εἰπεῖν ῥήμα, περιδύμμε, περιδαβούσης ἔξ Ἀφῶ-δε ἔξω τὸν Ἀδωνιν, ἢ ἔξω πρῶτον, ἢ ἔξω ἐσχάτην περιδαδύν. Nonnus (*Dionys.* XL1, v. 4) appelle le sanctuaire principal d'Aphrodite au Liban Παρίης δόμος γαμήδιος, ce qui n'est autre que la traduction du nom d'Aphaca, entendu comme tiré de *ܐܦܗܐ*. M. De Witte (*Ann. de l'Inst. Arch.* t. XVII, p. 410 et suiv.) a établi que le baiser échangé entre les deux amants ou leur étroit embrassement sont des am-

seraient certains qui devraient faire reconnaître le groupe d'Aphrodite et d'Adonis sur les monuments de l'art grec. D'ailleurs l'apologisme sacré dont je parle était appelé comme allusion au fait le plus saillant et le plus merveilleux du culte d'Aphaca, au prodige annuel de la chute du feu céleste appelé Uranie, personnification et symbole de la déesse, qui tombait sous la forme d'une étoile dans un bassin, *Ἰφρύς*, voisin du temple (Tosim. I, 58) et alimenté par les eaux du fleuve Adonis (Sogomen. II, 5), bassin dont on peut discerner encore aujourd'hui l'emplacement (Renan, *Mission de Phénicie*, p. 307 et suiv.). Le prodige qui rappelle une fable de la religion de l'Asie, le Palladium tombé du ciel dans le Céphise (sur l'analogie du Palladium tombé du ciel et des aéroolithes divins, voy. Ch. Lenormant, *Nouv. Ann. de l'Inst. Arch.* t. I, p. 240) et placé sur le pont de la Voie Sacrée Elysienne (Serv. ad Virgil. *Æneid.* II, v. 165; *Interpret. Mai.* a. l. l.; *Hyd. De mensit.* VIII, 45)<sup>(1)</sup>, le prodige est par le fait une véritable théogamie, un renouvellement de l'union, de l'embrassement, *ἑνωσις*, du dieu et de la déesse, qui se reproduit chaque année, union que représentait aussi le mélange des eaux du fleuve Adonis avec celles de la mer à son embouchure (*Hyd. De mensit.* IV, 44; *Nonn. Dionys.* XX, v. 144)<sup>(2)</sup> et à l'imitation de laquelle étaient instituées les prostitutions

(1) On pourrait rapprocher aussi la chute de l'aéroлите devenu « la pierre noire » de la Kaabah auprès des puits de Zamzam, si l'on parvenait à établir que cette source, depuis longtemps fermée lorsqu'on la retrouva deux générations avant Mahomet, était ouverte et visible en temps où tomba la pierre divine et qu'Abd-el-Mottalib avait une vieille tradition de son caractère de consécration quand il se mit à la rechercher pour le service du temple.

(2) Ici le symplegma divin prend un caractère différent. La déesse ne se montre plus comme ignée, mais comme humide, et c'est dans la mer qu'elle se symbolise. A ce point de vue la *Ἰφρύς* de Byblos et du Liban se montre la même que la *Belit Euphrat* ou « Belit mer » de la religion babylonienne (voy. mon *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérrose*, p. 69 et suiv., 86), personnifiant la mer primordiale, l'abîme d'où tout ce qui existe est sorti, la matière humide et primitive que le dieu, sorti d'elle-même, organise et féconde. Le caractère idéal de la déesse s'efface complètement.

sacré du temple d'Aphaca (Suid. v: Ἀφακᾶ, Euseb. Vit. Constant. III, 35). C'est toujours la même idée que dans le mythe arcadien du bain dans les eaux du fleuve Ladon, qui transforme Déméter Erinays en Déméter Lusie et d'où elle sort tirée de Dapnoia (Pausan. VIII, 25, 4; 3; 9; 42, 2, voy. ma Monographie de la Vie Sacrée Éleusinienne, t. I, p. 271), et que dans les cérémonies symboliques du bain de la pierre sacrée de la Mère des Dieux, vite importée de Phrygie (Arrian. Tachic. p. 75; Stat. Sylv. V, 1, v. 223 et suiv.) à Rome, avec la pierre elle-même (Cit.

et elle représente dans toute la généralité un des deux premiers principes cosmiques. C'est à cette notion que se rattache, comme l'a très bien vu Movers (Die Phoenizier, t. I, p. 587-591; voy. aussi mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Porphyre, p. 223), l'usage de placer constamment auprès du temple de la divinité féminine des religions syro-phéniciennes, sous toutes ses formes et sous ses noms, un étang sacré, qui est comme l'emblème de la mer primordiale, à laquelle se rattache toute idée du principe femelle. Et l'intention qui faisait créer ces lacs artificiels et sacrés, est établie de la manière la plus positive par le nom du Stagnum Boëth (32172, chaos) auprès d'Aphaca, où l'on racontait que la fille de Vénus était tombée et avait été changée en poisson (Germanic. Caes. ad Arab. Phoenomen. 24).

Comment d'ailleurs oublier les rapports qui existent entre Vénus et l'élément humide, spécialement avec la mer, jusque dans la théogonie grecque, qui, inspirée sur ce point par la religion phénicienne et fidèle à la tradition, fait naître Aphrodite des flots fécondés par le sang d'Ouranos?

Dans les différents mythes d'Aphaca, Adonis se personnifie dans un fleuve. Il tient par ce côté à l'élément humide. C'est pour cela que sur le miroir du Vatican où M. De Witte reconnaît la dispute d'Aphrodite et de Perséphone pour la possession d'Adonis, on voit un poisson nageant dans un bassin aux pieds du jeune syrien, désigné par le nom VMAO (voy. De Witte, Nouv. ann. de l'Inst. arch. t. I, p. 528). En effet on donnait le nom d'ἀδωνίς à un poisson (Aelian. Hist. anim. IX, 36) appelé aussi ἰζώρολος (Oppian. Haliout. I, v. 155 et suiv.; Hesych. s. v.; Athen. VIII, p. 332; Plin. Hist. nat. IX, 19, 34; Man. Phil. De anim. propriet. v. 98) ou αἰπίς (Blond. Magn. v: κίπρις; Suid. v: κίπρις; Hesych. v: κίπρις et κίπρις). Le poisson, que Jacob dans ses notes sur Elien (p. 324), identifie au baroque des Génois et au gabot des Mus.

div. XXIX, 11 et 14; Ovid. Fast. IV, v. 244 et 348; Herodian. I, 11. Vit. Sequest. De flumin. v. Alino; Ammien. Marcell. XXIII, 4; Valer. Flacc. Argonaut. VIII, v. 239; Valer. Maxim. VIII, 15, 3), des Plyntéries à Athènes (Theursius, Graecia ferata, v. 170; Thurygia; Ch. denormant, Nouv. Ann. de l'Inst. arch. t. I, p. 264 et suiv.; August Mommsen, Herologie, p. 11, 35, 427-439), du bain de Pallas chez les Latins, sujet d'un petit poème de Callimaque, de celui de Vénus à Rome, aux kalendes d'avril (Ovid. Fast. IV, v. 135-138), et du bain de la déesse Northus chez les Germains (Tacit. German. 40)<sup>(1)</sup>; et cette idée est celle de la fécondation d'une déesse de nature ignée par l'eau, jouant ici le rôle d'élément mâle, fécondation qui s'opère par le moyen d'un bain (voy. Ch. denormant, Nouv. Ann. de l'Inst. arch. t. I, p. 242-271).

Le nom de نايلة, tel que je viens de l'expliquer, montre que si dans le temple même de la Kâlabah la déesse personnifiée par la pierre noire « avait un caractère principalement sidéral, ce point de vue n'était presque plus marqué dans la seconde forme de la même déesse, adorée sur le monticule de Marrah. Dans cet autre lieu saint, dépendant du temple principal, c'est une face différente de la Vénus asiatique qui était mise en relief. Elle s'y présentait comme déesse de la fécondité et personnification du principe féminin de la nature. C'est du couple de اساق et نايلة qu'on peut dire, en se servant des expressions mêmes d'Origène au sujet des dieux de l'Arabie, évôis la ἱερὰ καὶ ἡ ἑρὴν δεῖο ζώσας (Origén. Contr. Cels. V, 37). Curieusement il en rapprocher certainement un autre couple, que M. Kroll (Ueber die

---

seillais, restait assez longtemps hors de l'eau pour rappeler aux anciens l'idée d'Uranus vivant sur terre et sous terre, puisqu'il se partageait entre Aphrodite et Porcédoné, ἔγς μὲν ἐπὶ γῆς, ἔγς δὲ ἄνω γῆς ἐπὶ σῶς αὐτῶ ἐσταίεας.

(1) Les cérémonies sont certainement d'origine orientale. Je publierai d'ici à peu, dans une dissertation spéciale, le texte d'une tablette assyrienne, qui contient tout le rituel d'une fête analogue et que j'ai tenté déjà de traduire dans mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 458-509. Il y a encore beaucoup à faire au point de vue mythologique sur la cérémonie à laquelle se rapporte ce document.

Religion der vorislamischen Araber, p. 61) y a déjà comparé, celui de 𐤆𐤊 et de 𐤆𐤊𐤍, divinités qui, rarement séparées et le plus souvent réunies (Krahl, p. 66), étaient adorées dans un très grand nombre de localités de l'Arabie.

𐤆𐤊 (voy. Wander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 495; et surtout le passage de 𐤆𐤊𐤍 dans Krahl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 67 et 88) était représentée sous la figure d'une femme. J'ai déjà parlé plus haut (p. 145) de la signification de son nom, qui correspond exactement à celui de la Tarpanit babylonienne<sup>(1)</sup>. Il la caractérise de la manière

(1) Le nom n'était pas resté sans forme dans la Babylonie; il avait pénétré en Palestine et avait été admis à Akalon, dans cette ville où la face guerrière de la divinité féminine était adorée sous le nom de Sémiramis, si spécialement en rapport avec les pays assyriens. Je crois en effet reconnaître une mention formelle de la déesse babylonienne comme adorée à Akalon dans un précieux passage du Talmud de Babylone (Abodah zarah, fol. 11 b):

נתי עבודה זרה קבועין הן אילו הן בית כל בכבל בית  
נבן בכורסי (בבורסי' ת' Comigoy) תרעתם (תרעתא Comigoy) שבמפג  
זריפא שבאשקלון ושרא שבערביא

«des temples idolâtriques fixes sont: le temple de Bel à Babylone; le temple de Nô à Borsippa; celui de Thiratha qui est à Maboug; celui de Zaripha qui est à Akalon; celui de Nasr qui est en Arabie.»

On comprend dès lors la ressemblance étroite que présente avec les figures de la Tarpanit de Babylone celle de la Vénus génératrice d'Akalon (distinction comme type plastique de la Vénus armée ou Sémiramis et de la Derceto de la même ville) dans le bas-relief du douvre et dans le passage de la vie de St Porphyre de Gaza dont j'ai parlé plus haut, p. 165, note 2.

de changement de 𐤆 en 𐤆, qu'on observe dans 𐤆𐤊𐤍, se produit à chaque instant en assyrien. Je cite ici tout à l'heure un jeu de mots sur Tarpanit, qui est fondé sur cet échange de lettres.

Le même nom divin est passé en Perse, où dans la mythologie du parsisme de beaucoup de nous trouvons la dune appelée 𐬵𐬀𐬎𐬎: Hyde, De religione Persarum, p. 260.

En revanche, il ne faut pas, comme je l'ai fait à la suite de M. Oppert (Essai de comment

la plus brutale comme une déesse représentant le principe féminin dans son rapport avec la génération des êtres vivants<sup>(1)</sup>. Il la rattache à l'ordre même de conceptions qui avait fait du *z'is* un des symboles religieux les plus importants des religions asiatiques<sup>(2)</sup>.

des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 119) et comme j'ai même répété dans cette lettre (p. 145), vois dans le mot *Se'dépal* donné par Héychius une forme araméenne  $\text{ܣܕܥܠܐ}$ , qui se serait substituée à *Zarpanit* dans les bas-reliefs. Le mot n'est pas en effet chez le lexicographe un nom de divinité, mais un nom de planète: *Se'dépal*,  $\text{ܣܕܥܠܐ}$ ,  $\text{ܣܕܥܠܐ}$  *àlôp*,  $\text{ܣܕܥܠܐ}$  *àlôp*,  $\text{ܣܕܥܠܐ}$  *àlôp*. Ici étant, il n'y a pas à hésiter à y reconnaître le nom accadien le plus habituel de la planète Vénus,  $\text{𒌦𒀭𒌦𒀭}$  ou  $\text{𒌦𒀭𒌦𒀭𒌦𒀭}$  *dilbat*, qui signifie « prophète », c'est à dire l'astre qui annonce le lever du soleil (Oppert, *Journal asiatique*, octobre-décembre 1871, p. 466; et mon *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze*, p. 371).

Tous les noms babyloniens de planètes donnés par Héychius sont empruntés à la langue accadienne:

*Se'is*,  $\text{ܣܕܥܠܐ}$  *àlôp*, *Babylônios* =  $\text{𒌦𒀭𒌦𒀭𒌦𒀭}$  *ak-veja*, « le chef élevé », nom donné à plusieurs reprises dans les textes à la planète Mercure (Oppert, l.c. p. 445; et mon *Béron*, p. 372).

*Modobôbar*,  $\text{ܡܕܘܒܐܒܐܪ}$  *àlôp* *parà* *ܗܕܘܐܝܐ* =  $\text{𒌦𒀭𒌦𒀭𒌦𒀭}$  *mul Barbar*, « l'astre du dieu *Marduk* », sur le nom accadien *Barbar*, voy. mon *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze*, p. 106.

*Bedébalos* (ou *Berébalos*),  $\text{ܒܕܥܒܐܠܐܝܐ}$  *àlôp*, *Babylônios* = la dernière partie de ce nom, évidemment très altéré, coïncide exactement avec un des deux éléments composant l'appellation accadienne la plus habituelle de la planète Mars,  $\text{𒌦𒀭𒌦𒀭𒌦𒀭}$  *ribat-annu*.

(1) Pour exprimer l'idée qui s'attache au nom de *Zarpanit*, de la racine  $\text{ܐܪܦܐ}$ , les Assyriens le changent quelquefois en  $\text{ܐܪܦܐܝܐ}$  *Zir-banitav*, « la productrice des germes ». Ce n'est point la véritable étymologie, comme l'a cru sir Henry Rawlinson, mais c'est un de ces jeux de mots par alliteration qu'affectionnait si particulièrement le génie des religions antiques.

Religion der vorislamischen Araber, p. 61) y a déjà comparé, celui de 𐤆𐤊 et de 𐤊𐤆, divinités qui, rarement séparées et le plus souvent réunies (Krehl, p. 66), étaient adorées dans un très grand nombre de localités de l'Arabie.

𐤊𐤆 (voy. Orienter, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 495; et surtout le passage de 𐤆𐤊𐤆 dans Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 67 et 88) était représentée sous la figure d'une femme. J'ai déjà parlé plus haut (p. 145) de la signification de son nom, qui correspond exactement à celui de la Tarpanit babylonienne<sup>(1)</sup>. Il la caractérise de la manière

« Le nom n'était pas resté confiné dans la Babylonie; il avait pénétré en Palestine et avait été admis à Uccalon, dans cette ville où la face guerrière de la divinité féminine était adorée sous le nom de Sémiramis, si spécialement en rapport avec les pays assyriens. Je crois en effet reconnaître une mention formelle de la déesse babylonienne comme adorée à Uccalon dans un précieux passage du Talmud de Babylone (Abodah Zarah, fol. 11 b):

גמ' עבודה זרה קבועין הן אילו הן בית כל בככל בית  
גמ' בכורסי (בכורסי' תרעתי) (תרעתי' שבעי) שבעי  
גמ' שבעי שבעי ושבעי שבעי

« des temples idolâtriques fixes sont: le temple de Bel à Babylone; le temple de 𐤆𐤊 à Borsippa; celui de 𐤆𐤊𐤆 qui est à Maboug; celui de 𐤆𐤊𐤆 qui est à Uccalon; celui de 𐤆𐤊𐤆 qui est en Arabie. »

On comprend dès lors la ressemblance étroite que présente avec les figures de la Tarpanit de Babylone celle de la Vénus génératrice d'Uccalon (distincte comme type plastique de la Vénus armée ou Sémiramis et de la Dercète de la même ville) dans le bas-relief du cloître et dans le passage de la vie de St Porphyre de Gaza dont j'ai parlé plus haut, p. 165, note 2.

Le changement de 𐤆 en 𐤆, qu'on observe dans 𐤆𐤊𐤆, se produit à chaque instant en assyrien. Je citerai tout à l'heure un jeu de mots sur Tarpanit, qui est fondé sur cet échange de lettres.

Le même nom divin est passé en Perse, où dans la mythologie du parsisme de bonne époque nous trouvons la dune appelée 𐬔𐬀𐬎𐬎: Hyde, De religione Persarum, p. 260.

En revanche, il ne faut pas, comme je l'ai fait à la suite de M. Oppert (Essai de comment



la plus brutale comme une déesse représentant le principe féminin dans son rapport avec la génération des êtres vivants<sup>(1)</sup>. Il la rattache à l'ordre même de conceptions qui avait fait du *etês* un des symboles religieux les plus importants des religions asiatiques.<sup>(2)</sup>

des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 119) et comme j'ai même répété dans cette lettre (p. 145), vois dans le mot *Seḏēpal* donné par Héychius une forme assyrienne *ṣēḏēḥ*, qui se serait substituée à *Tarpanit* dans les bas-reliefs. Le mot n'est pas en effet chez le lycographe un nom de divinité, mais un nom de planète: *Seḏēpal*, ṣēḏē ḥarodīys *asēp*, ṣmē ḫadḫaiw. Ici étant, il n'y a pas à hésiter à y reconnaître le nom accadien le plus habituel de la planète Vénus, *ṣēḏēḥ* ou *ṣēḏēḥ* ou *ṣēḏēḥ*, qui signifie « prophète », c'est-à-dire l'astre qui annonce le lever du soleil (Oppert, *Journal asiatique*, octobre-décembre 1871, p. 446; et mon *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze*, p. 371).

Tous les noms babyloniens de planètes donnés par Héychius sont empruntés à la langue accadienne:

*Seḫis*, ṣmē ḫarodīys *asēp*, Βαβυλώνιοι = *ṣēḫ* *u-veja*, « le chef élevé », nom donné à plusieurs reprises dans les textes à la planète Mercure (Oppert, l.c. p. 145; et mon *Béroze*, p. 372).











*Modobōbar*, ṣmē ḫarodīys *asēp*, Βαβυλώνιοι = *ṣēḫ* *u-veja* *mul* *Barbar*, « l'astre du dieu *Marduk* », sur le nom accadien *Barbar*, voy. mon *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze*, p. 106.

*Bedēbalos* (ou *Berēbalos*), ṣmē ḫarodīys *asēp*, Βαβυλώνιοι = la dernière partie de ce nom, évidemment très altérée, coïncide exactement avec un des deux éléments composant l'appellation accadienne la plus habituelle de la planète Mars, *ṣēḫ* *u-veja* *mul* *Barbar*, *ribat-annu*.

(1) Pour exprimer l'idée qui s'attache au nom de *Tarpanit*, de la racine *ṣpṣ*, les Assyriens le changent quelquefois en *ṣpṣ* *u-veja* *mul* *Barbar*, « la productrice des germes ». Ce n'est point la véritable étymologie, comme le croit Henry Rawlinson, mais c'est un de ces jeux de mots par allitération qu'affectionnait si particulièrement le génie des religions antiques.



d'Edème (ap. Dumas. *De princip.* 125, p. 385, ed. Hoff.) sort des ténèbres du chaos et s'unissant avec *Opixdy* donne naissance à *Aya* et *Aïpa*. Nous lisons de même dans le morceau initial de San choniathon (p. 8, ed. Orelli), après la description du chaos: *Ἡράκλῃς ὁ πνεῦμα τῶν ἰδίων ἀρχῶν, καὶ ἐγέρει τὸ σύμπαν, ὃ πᾶσι ἐκείνῳ ἐπλήθη πόσος.*

Les dernières données paraîtront sans doute à beaucoup de personnes être d'une philosophie trop raffinée pour avoir été admises de tribus arabes du désert et avoir inspiré leur culte. Je n'y insiste donc pas. Mais ce qui est pourtant certain, c'est que l'Eros arabe de Daumat-el-djandal et des contrées voisines, qui, je le montrerai dans une autre lettre d'après les inscriptions encore inexploitées qui ont été récemment tirées des papiers de Fresnel, était aussi le dieu principal des Chamudeens, c'est que cet Eros arabe avait le caractère d'une puissance cosmique de premier ordre et que par son rôle et les attributs il se rapprochait du dieu uranique, du dieu de l'éther et du ciel étoilé dont j'ai étudié la conception sous ses formes diverses. Nous en avons la preuve par l'animilation, signalée déjà dans ma précédente lettre, que les Assyriens établirent entre ce *Ḫg* ou *Ḫḫ*, adoré des Arabes de Cedar, et leur dieu *Bin*. C'est ainsi qu'ils écrivent le plus souvent  , en employant la désignation idéographique du dieu *Bin*, le nom de cet arabe écrit ailleurs phonétiquement         *Bir-Dadda* (Smith, *History of Assyria*, p. 271).

Ceci nous explique pourquoi *Ḫg* était représenté sous les traits d'un dieu guerrier et armé comme le *Ḫḫ* chanaanéen et le *Ḫḫ* habéen. Ibn. el-Kalbî, cité par Yâqout (dans Krehl, *Ueber die Religion der vorislamischen Araber*, p. 65), décrit ainsi la statue à Daumat-el-djandal: « C'était la figure d'un homme de très grande taille, fabriquée en pierre; elle était couverte de deux vêtements, l'un en forme de *izâr* (robe de femme), l'autre en forme de *ridâ* (manteau), ceinte d'une épée; un arc était suspendu à son épaule; devant la figure était un support sur lequel se dressaient un drapeau et un carquois contenant des flèches à l'arabe. » C'est sans doute à une autre image du même dieu que fait allusion Schihâb-ed-dîn el-Fâsi (De Sacy, *Notices et extraits*, t. II, p. 134) en ces termes: « C'était une statue de marbre, qui représentait un homme à cheval, avec un vêtement ceint autour des reins et un manteau; il portait

« une épée suspendue à son cou et tenait une lance à la main » si la description est tout à fait conforme à la figure du dieu à cheval, ayant de plus la tête radiale, qui frappe un serpent de la lance. Sur l'entaille à légende nabatéenne du cabinet de Copenhague publiée par M. Nordmann (*Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. XVIII, pl. VI, n° 12) et par le docteur A. Levy (*Siegel und Gemmen*, pl. III, n° 2).<sup>(1)</sup> L'Eros armé de la lance et du bouclier comme un Ares n'est pas, d'ailleurs, absolument inconnu à l'art grec; on le trouve sur certains vases peints qui paraissent se rattacher au cycle des représentations inspirées par le culte d'Adonis et par tous les mythes d'origine phénicienne et cypriole dont il était le pivot (Ch. Denormant et De Witte, *Élite des mon. céramogr.* t. IV, pl. LI).

Le couple de Wadd et de Souwâ, dans la religion de l'Arabie, nous offre donc une association amoureuse ou conjugale d'Eros avec une Vénus Génitrix. C'est là une combinaison qui n'est pas inconnue des antiquaires et des mythologues dans d'autres parties du monde antique. Il existe toute une série de vases peints grecs ou grecs-italiques qui retracent le groupe amoureux d'Aphrodite et d'Eros de manière à ne laisser aucun doute possible sur la nature du transport de passion qui les entraîne dans les bras l'un de l'autre (Ch. Denormant et De Witte, *Élite des mon. céramogr.* t. IV, pl. XXXVII, XXXVIII, XL-XLIII)<sup>(2)</sup> Mais, comme on l'a dit (Ch. Denormant

(1) Comme nous ne trouvons jusqu'à présent aucune trace du culte de 𐤏𐤓𐤓 ou 𐤏𐤓𐤓𐤓 chez les Nabatéens, il me paraît difficile de reconnaître ce dieu sur la gemme en question. Je croirais plutôt qu'il faudrait donner à la représentation qu'elle porte le nom de 𐤏𐤓𐤓𐤓𐤓 ou 𐤏𐤓𐤓𐤓𐤓𐤓.

En tous cas, nous avons dans ce monument et dans le passage que je viens de citer la preuve de l'existence de types de représentations divines tout pareils au S<sup>t</sup> George de l'art byzantin. Il y a là sans doute un indice de la catégorie de conceptions dans laquelle il faut chercher les dieux païens que S<sup>t</sup> George a supplantés dans un si grand nombre de basiliques de la Syrie.

(2) Sur le rapport que l'on peut établir aussi entre quelques-unes de ces représentations

Elite des mon. céramogr. t. IV, p. 119), « rien n'est plus étranger à la mythologie grecque que ce groupe amoureux d'Aphrodite et d'Eros; jamais, que nous sachions, les poètes n'y ont fait allusion: jamais les auteurs des récits fabuleux, dans leurs combinaisons les plus éloignées des récits vulgaires, ne semblent avoir fait d'Eros que le fils d'Aphrodite; nous ne le rencontrons nulle part donné pour être son amant. Rien n'est donc plus difficile que de mettre les monuments qui offrent la preuve indubitable de cette union en rapport avec les textes où il est question, soit de l'Amour, soit de Vénus. » En présence de cette impossibilité d'expliquer par la mythologie purement hellénique les représentations des amours d'Eros et d'Aphrodite, on a été conduit à penser — ce que confirme de la manière la plus complète notre couple de 39 et de 40 — qu'elles devaient être rattachées à l'ensemble de conceptions d'origine orientale qui pénétrèrent d'une bonne heure en Grèce par l'Égypte et par le contact avec les Phéniciens, et dont on a plus de traces encore dans les œuvres de l'art plastique que dans les récits

et la fable de l'Amour et Psyché, ainsi que sur la parenté de cette fable avec la donnée d'un lien amoureux entre Eros et Aphrodite, voy. Ch. Denormant, Elite des mon. céramogr. t. IV, p. 119-124. Le mythe de l'Amour et de Psyché a été regardé des érudits comme une fable principalement allégorique, de date peu ancienne (voy. Otto Jahn, Archaeologische Beiträge, p. 121 et suiv.; Gerhard, Archaeologische Zeitung, 1848, p. 338 et suiv.); cependant on le voit déjà représentée sur un miroir étrusque (Gerhard, Etruskische Spiegel, pl. XX, n° 10).

Sur l'un des vases auxquels je renvoie (Fabroni, Vases de Lamborg, t. I, vignette VII, p. 23; Ch. Denormant et De Witte, Elite des mon. céramogr. t. IV, pl. XXXVII), Eros, qui est l'Eros hermaphrodite des mystères, et Aphrodite tiennent chacun à la main l'œuf d'où sort Eros dans la cosmogonie qu'Aristophane a introduite au milieu de sa comédie des Oiseaux (v. 695 et suiv.) et d'où sort aussi Protagoras, le dieu qui représente Eros dans les hymnes orphiques (Hymn. VI, v. 1 et 2). Il faut également se souvenir que dans le premier morceau de Sanchoniathon (p. 10, ed. Orelli) Mōl ou Māx, ni de l'Esprit amoureux de ses propres principes et de cette εὐπύθορις mystérieuse sur lui-même à laquelle on donne le nom de Πόρος, a la forme d'un œuf, ἀνεπλάσθη ὁμοίως ὡς ὄφθαλμος (voy. Renan, Mém. de l'Acad. des Ins. et des B. L. t. XXIII, 2<sup>e</sup> part. p. 255).

des écrivains le plus considérable et le plus généralement répandu des mythes de cette classe est celui d'Adonis, qui forme comme le centre de tous les autres. Il y a vingt-sept ans, M. De Witte (Ann. de l'Inst. Arch. t. XVII, p. 394) exprimait l'opinion que le groupe des amours d'Eros et d'Aphrodite remplaçait celui d'Adonis et d'Aphrodite et qu'on avait établi entre Eros et Adonis un rapport étroit, auquel faisait allusion l'étymologie forgée par les Grecs donnant un sens d'amour et de volupté au nom d'Adonis (Fulgent. Mythol. III, 8; cf. Hayek. v. 2: Adā). La chose est aujourd'hui certaine (De Witte, Elite des mon. céramogr. t. IV, p. 173 et 189; Reim. de l'Inst. arch. t. II, p. 119), puisque nous connaissons sur des monuments un Adonis ailé, exactement semblable à Eros, qui fait la transition entre les deux types et les deux conceptions. Il est représenté sur un miroir étrusque (Gerhard, Etruskische Spiegel, pl. CXVI) avec son nom,  $\Sigma\text{H}\nu\text{T}\text{A}$ , et accompagné de Vénus,  $\text{I}\text{T}\text{A}\text{H}\text{A}\text{O}\text{I}\text{T}$ , qui lui présente une colombe. L'amant divin d'Aphrodite est encore ailé et ressemblant de très près à Eros, dans un autre mythe<sup>(1)</sup>, tout à fait hellénisé dans son aspect extérieur,

---

(1) C'est Panofka (Terracotten des Königl. Museums zu Berlin, p. 62) qui a le premier signalé l'importance du mythe d'Aphrodite et Héritès, dont mon père s'est occupé à son tour (Elite des mon. céramogr. t. IV, p. 124 et suiv.).

Héritès, dont le seul Elien (Hist. anim. XIV, 28) raconte la fable, est un Eros marin. Il est fils de Hérès, ailé comme Eros et en tout semblable à lui. On le donne à la fois comme le compagnon des jeux d'Aphrodite dans son existence marine et l'objet de son amour, et comme aimé de deux dieux rivaux, Poséidon et Hélios, qui se le disputent. Mais après avoir répondu à la passion d'Aphrodite tant qu'elle reste au sein de l'élément humide, Héritès ne veut pas la suivre dans les cieux : alors la colère de la déesse ou la jalousie d'Hélios le change en une coquille qui reçoit son nom. Ses ailes sont données à Eros.

Sur un as de la ville d'Hadria dans le Picenum nous voyons la tête de Héritès sortant d'une coquille gastéropode enroulée du genre des baccins (Marochi et Terroni, L'as grave del Museo Kircheriano, classe IV, pl. III, nos 3 et 4). Cette coquille est au nombre de celles d'où l'on tirait le pourpre, bien qu'elle diffère des murex proprement dits, et elle était déjà employée dans la symbolique phénicienne en rapport avec le mythe

mais que je n'hésite pas à rapporter à la même source et à la même conception,

d'Adonis. Elle y était un emblème de la demeure infernale où Adonis descendait à certaines époques de l'année pour connaître ensuite à la lumière.

Mais quelques développements sont nécessaires afin d'établir ce point important, qui a été jusqu'à présent négligé et qui achève le parallélisme entre les deux mythes d'Adonis et de Héraklès, entre lesquels le lecteur a déjà dû remarquer tant d'analogies, sur le simple exposé du second.

Pour cette démonstration il faut se reporter à la fusion syncrétique qui s'était établie entre le culte et la légende de l'Adonis de Byblos et le culte et la légende de l'Osiris égyptien. C'est là, du reste, un fait bien connu, attesté par les auteurs anciens (Lucien. *De Dea Syr.* 7; Skid. 02: Ηρακλος; Martian. *Capell.* II, p. 192, ed. Kopp; Macrobi. *Satur.* I, 21; Auson. *Epigr.* XXX, Coraut. *De nat. deor.* 28; Damasc. *ap. Phot. Biblioth.* cod. 242, fol. 343, ed. Bekker) et mis complètement en lumière par les érudits modernes.

Dans les fêtes annuelles d'Adonis à Byblos, après les jours donnés au deuil du dieu, les femmes allaient recueillir la tête de l'amant de Baaléth, apportée par les vagues de la mer dans un vase d'argile ou dans une corbeille de papyrus (Lucien. *De Dea Syr.* 7; Procop. *Geogr. ad Esai.* XVIII, p. 258, ed. de Paris, 1580; S. Cyrill. *Allep. ad Esai.* t. II, p. 275, ed. Auberti); aussitôt qu'elle était trouvée, les cris de joie et l'allégresse publique faisaient cesser les marques de tristesse. Cette corbeille mystérieuse est représentée sur quelques scarabées de travail phénicien (A. Della Marmora, *Sopra alcune antichità tarde*, pl. B, n° 92). C'est d'Égypte qu'elle était censée venir, et les Perses orientaux des premiers siècles, comme Procope évêque de Gaza, voyaient une allusion à ce rite dans le verset où Isaïe (XVIII, 2) parle des messages que l'Égypte envoie par mer en Phénicie dans des corbeilles de papyrus.

Aussi à l'époque des Ptolémées, comme il résulte de la quinzième idylle de Théocrite, quand la célébration des Adonies se fut établie à Alexandrie, la fête de joie y précédait celle de deuil; c'est seulement le lendemain de cette fête de joie que les femmes, les cheveux épars, précipitaient dans les flots l'image d'Adonis. M. De Witte (*How. Ann. de l'Égypt. arch.* t. I, p. 531) a fait remarquer la liaison des deux cérémonies et montré que l'Adonis précipité dans la mer à Alexandrie était alors celui dont on recueillait la tête quelques jours après à Byblos.

et à regarder comme ayant été à l'origine une forme du mythe d'Adonis.

Mais, si dès avant l'époque d'Isaïe un lien marqué par des cérémonies communes s'était établi entre le culte de Byblos et la religion osirienne de l'Égypte, il ne semble pourtant pas qu'antérieurement aux Phéniciens on ait adoré Adonis en Égypte sous son nom phénicien. La corbeille que l'on jetait à la mer auprès des embouchures du Nil contenait alors pour les Égyptiens une partie du cadavre d'Osiris, et les Phéniciens la recueillaient comme renfermant la tête d'Adonis, chaque peuple désignant alors sous le nom de la langue nationale le dieu qu'ils tenaient pour commun à tous deux, ou du moins les Phéniciens se servant de l'expression d'Adonis. Osiris et ayant adopté, comme leurs inscriptions le prouvent, le nom d'Osiris sous la forme  $\gamma\omicron\varsigma$  bien avant que le nom d'Adonis ne se fût naturalisé en Égypte.

En effet Plutarque (*De Is. et Osir.* 15-18), d'accord avec Etienne de Byzance et le *Grand Étymologique* (v.  $\beta\upsilon\beta\lambda\omicron\varsigma$ ), raconte d'après les Égyptiens que lorsque Typhon et ses complices eurent mis à mort Osiris et eurent coupé son corps en morceaux, ils enfermèrent ces restes dans une caisse et la jetèrent à la mer. Poussée par les flots, la caisse arriva à Byblos et fut déposée par la vague sur le rivage auprès d'un tamarisque, qui grossit subitement et l'enveloppa. Le roi du pays, nommé Malcandre ( $\text{מלכנדר}$ ), admirant la beauté extraordinaire de cet arbre, le fait couper pour en fabriquer une colonne dans son palais. Sur ces entrepites, Isis arrive à Byblos et se met au service de Malcandre, pour pouvoir mener le deuil auprès de la colonne qui renferme les débris ignorés du cadavre d'Osiris. Je passe sur les incidents de son séjour, qui m'entraîneraient trop loin; mais après un certain temps Isis demande au roi la colonne comme paiement de ses services. Elle l'emporte, en fin la caisse et dispose sur le lit funèbre le corps taillé en pièces de son époux. C'est là, pendant qu'elle le pleure et le couvre de baisers, reprend tout-à-coup l'activité génératrice et rend Isis mère d'un fils aux jambes tortues et débiles, qui est une nouvelle incarnation de lui-même.

L'authenticité de ce récit comme légende réellement égyptienne, et remontant à une époque déjà fort ancienne, ne saurait être contestée. Le regretté Théodule Deveria (*Bullet. de la Soc. des Antiquaires de France*, 1858, p. 133) a signalé sur un bas-relief égyptien publié par M. Prisse (*Monuments égyptiens*, pl. XXXIII) la





270

un caractère tout marin. C'est le mythe d'Aphrodite et Horiké, qu'Ellén

funéraire, exactement comme le Rite Funéraire égyptien le décrit (Lepsius, *Das Totenbuch der Ägypter*, chap. XVIII, l. 33, chap. XIX, l. 11; chap. XX, l. 6) aussi bien que Plutarque. D'autre côté montre une sorte d'hippocampe de style asiatique, à queue et à corps de serpent marin, avec la tête et les pieds de devant d'un cheval; tout auprès on voit le crochet, symbole de cohésion et de gouvernement dans les monuments pharaoniques, au-dessus duquel est posée une chouette. La figure de cet animal ne s'est pas encore rencontrée avec un emploi religieux sur les monuments égyptiens, mais on a trouvé des monies de chouettes dans les catacombes d'animaux sacrés à Thèbes (Wilkinson, *Manners and customs of ancient Egyptians*, 3<sup>e</sup> édition, t. V, p. 211). Sa présence sur notre vase rappelle d'une manière frappante ce que dit Plutarque (*De Is. et Osir.* 16) que, chez les Égyptiens, Isis se transformait chaque nuit en oiseau pour se lever sur la mort de son époux. Une allusion manifeste à cette métamorphose se remarque dans l'hymne traduit par M. Chabas (*Revue archéologique*, t. XIV, p. 76 et 207). Sans nous laisser aller encore à de plus amples développements, n'est-il pas permis d'en rapprocher l'histoire des oiseaux memnonides, qui, suivant une tradition conservée sur les bords de l'Helléspont, s'abattaient chaque année sur le tombeau de Memnon, qu'ils nettoyaient avec soin et purifiaient en recueillant sur leurs ailes l'eau du fleuve. *Æsopos* (Pausan. X, 31, 2; *Ovid. Metam.* XIII, v. 576-619; *Sonn. ad Virgil. Æneid.* I, v. 751). Sur les rapports d'Adonis et de Memnon, voy. *Movers, Die Phoenizier*, t. I, p. 227-233.

des représentations du vase du Cabinet des Médailles ne permettent pas de douter qu'il ne faille aussi rapporter au mythe d'Osiris. Adonis une série de précieuses monnaies d'argent frappées en Phénicie pour le compte des rois de Perse et dont je crois que l'émission dut commencer à l'époque d'une des expéditions que les Achéménides organisèrent pour tenter de reconquérir l'Égypte. M. Brandis (*Das Münz- und Gewichtswesen in Vorderasien*, p. 513 et suiv.) les croit issues de l'atelier de Egi; je les regarderais plutôt, d'après leurs types mêmes et la fable à laquelle ils sont attachés comme fabriquées à Byblos. Les types sont en effet dans la plus étroite liaison avec les sujets retracés sur le vase dont je viens de parler.

Il en existe deux variétés principales.

La première (Mionnet, *Descr. de méd. ant.* t. V, p. 645 et suiv., nos 17-24; *Cl. de monn.*

(Hist. anim. XIV, 28) dit avoir été une fable spéciale aux matelots, et que paraissant

Traité de numismatique, Numismatique des rois grecs, pl. LXV, n° 5-9) montre au revers la chouette, que nous avons expliquée comme l'emblème d'Isis en deuil, avec le crochet, sur lequel elle est posée dans la peinture du vase, et le fouet, symbole égyptien d'impulsion. Le fouet et le crochet sont très souvent réunis dans les mains des dieux de l'Égypte comme les deux attributs de la puissance divine. Au droit est un dieu barbu, tenant l'arc à la main, monté sur un hippocampe ailé, qui court à la surface des flots, où court aussi un dauphin représenté à l'apogée. Sur les petites divisions, où il a fallu simplifier le type, l'hippocampe est seul, sans le dieu qui le monte (Ch. Denon, Numism. des r. gr. pl. LXV, n° 10 et 11), et nous le voyons aussi sur les pièces au type de la galère portant les noms de rois de Byblos (Duc de Luynes, Numismatique des satrapies, pl. XV, n° 42-43, pl. XVI, n° 48). Un scarabée phénicien le représente également (A. Della Marmora, Sopra alcune antichità sarde, pl. B, n° 100). Cet hippocampe ne diffère que par les ailes de celui du vase. Sur ce monument il semblait attendre pour le transporter sur les flots de la mer jusqu'au rivage de Byblos la caine contenant les restes d'Osiris ou la corbeille de papyrus avec la tête d'Adonis. Sur les monnaies c'est le dieu lui-même, déjà renoué (ce qui coïncide avec la fête de joie de la résurrection d'Adonis commençant à Byblos aussitôt la corbeille mystique recueillie), c'est le dieu lui-même qu'il porte d'Égypte en Phénicie, et qui court à la surface de la mer, monté sur un des animaux fantastiques qu'elle nourrit, comme d'après Elien Héritès courait auprès de son éraste Posidon. Je donne donc le nom d'Adonis-Osiris à ce dieu monté sur l'hippocampe, et je ne crois pas que l'on puisse opposer à ce nom qu'il est barbu, à l'âge viril, et non plus adolescent comme l'Adonis de Chypre et des monuments helléniques. Je montrerais, en effet, plus loin que c'est à cet âge et sous ces traits qu'on représentait Adonis sous la forme spécialement propre au Liban, à titre de 𐤀𐤁𐤏𐤍 ou dieu suprême. Il est d'ailleurs à remarquer que, sur les monnaies dont je parle, l'arc que le dieu tient à la main lui donne une très grande ressemblance avec les représentations trinitaires d'Osiris. D'où l'on peut se demander si, du temps de la domination et de l'influence assyriennes en Phénicie, un troisième élément de syncrétisme ne s'était pas encore introduit dans la religion de Byblos, et si, après y avoir identifié

272.

retracer certaines peintures de vases (Ch. Lenormant et De Witte, Étude des mon.

Adonis et Osiris, on n'y avait pas également admis quelques traits du personnage d'Atôr, dont les Phéniciens et les Hébreux transcrivaient le nom אֲתֹר, exactement comme celui d'Osiris.

La seconde variété des pièces qui nous occupent, en grand et en petit module (Monn. Descr. de méd. ant. t. V, p. 645, n° 15 et 16; Ch. Lenormant, Numism. des r. gr. pl. LXV, n° 12 et 13; F. Lenormant, Essai sur le classement des monnaies des Lagides, pl. VIII, n° 6), ne présente qu'une très légère différence de fabrication dans le revers; le type en est toujours le même, la chevrette avec le fouet et le crochet. Mais sur le droit, au lieu du dieu montant l'hippocampe, nous voyons seulement un dauphin qui bondit au-dessus des flots. Cet animal accompagnait l'hippocampe sur les autres monnaies dont j'ai parlé d'abord. Il sert de monture à Héraklès représenté comme un véritable lion sur quelques pierres gravées (voy. Panofka, Terracotten des Königl. Museums zu Berlin, p. 62). Le dauphin est d'ailleurs en rapport avec les divinités solaires quand elles sont considérées comme naissant dans l'élément humide et y puisant leur nourriture (Plutarque. De Is. et Osir. 34; cf. Gerhard, Antike Bildwerke, p. 132, note 35; Griechische Mythologie, §. 365, 2); aussi est-il l'emblème (voy. ma Monographie de la Voie Sacrée Élyséenne, t. I, p. 512 et suiv.) et même la forme que revêt (Homer. Hymn. in Apoll. v. 391-58 Schol. ad Pindar. Nem. V, v. 81; Eratz. ad Lycophr. Cassandr. v. 208) l'Apollon Delphinien, l'Apollon spécial de la race ionienne (Mauzy, Histoire des religions de la Grèce, t. I, p. 146 et suiv.), celui qui tient le plus près aux conceptions religieuses de l'Asie antérieure. Au-dessus des flots, à l'époque, est figuré le coquillage enroulé que l'as d'Hadria nous a offert comme celui de Héraklès. Est-il représenté sur la monnaie à titre de simple production marine, contribuant à caractériser le lieu de la scène? ou bien, ainsi que paraît l'avoir supposé M. Brundis, ce mollusque qui produit la pourpre y est-il un symbole de l'atelier monétaire de Tyr? Je ne le pense pas, et comme je l'ai dit plus haut, je crois qu'il faut y voir un emblème religieux d'une sérieuse valeur. Pour moi, de même que la métamorphose de Héraklès est un déguisement euphémique de la mort, le coquillage en question sur la monnaie phénicienne symbolise la demeure infernale

céramogr. t. IV, pl. XXXVI et XXXIX)<sup>(1)</sup> Aussi, dans une représentation céleste, et qui semble au premier abord simplement allégorique (Millingen,

où Adonis-Oiris est descendu et d'où il va remonter au jour, il remplace le coffre funéraire d'Oiris ou la corbeille de papyrus des Adonies de Byblos. Et j'en trouve la preuve formelle dans le scarabée phénicien découvert en Sardaigne (A. Della Marmora, Sopra alcune antichità sarde, pl. B, n° 110) où le jeune dieu ressuscitant sort tout armé de la même coquille hélicoïde, comme Jonas du ventre du cétacé. La coquille est portée sur les flots, comme la corbeille de papyrus de Byblos, et auprès on voit le même dauphin que sur la médaille, le dauphin qui vient de l'apporter d'Égypte à la côte de Phénicie.

Cette représentation rappelle, du reste, le mythe d'origine phénicienne, si analogue à l'histoire biblique de Jonas (Bottari, Roma sotterranea, t. III, p. 42; Maury, Revue archéologique, t. V, p. 555 et suiv.), d'Hercule avalé tout armé par un monstre marin et rejeté après trois jours de séjour dans son sein (Schol. ad Hom. Iliad. V, v. 145; Eryz. ad dyscolus. Cassandra v. 34; Hellanic. fragm. 137, ed. Sturz; S. Cyrill. Alph. ad Jon. II; Isaac. Porphyrogen. ap. Allat. hypocr. var. p. 274). Là encore nous avons, sous une forme déguisée mais facile à pénétrer, la notion de la mort du dieu suivie de sa prochaine résurrection. Elle s'applique à un autre dieu, le 𐤍𐤕𐤐𐤏𐤕𐤍 tyrien c'est à dire le dieu qui correspondait en Phénicie au Adar-Samdan chaldéo-assyrien, au personnage dont on célébrait la mort volontaire sur un bûcher et suivie de résurrection dans des cérémonies symboliques étudiées par Raoul. Rochette: Mémoire sur l'Hercule assyrien et phénicien, dans les Mém. de l'Acad. des Inscri. nouv. sér. t. XVI, 2<sup>e</sup> partie. Hercule - Melgarth tue, en tortant de son corps, le monstre qui l'a dévoré; il est à son tour vainqueur du principe hostile qui a causé sa mort temporaire.

Les Grecs ont combiné ce récit avec celui de la délivrance d'Hésione, et ont fait du monstre qui avale Hercule celui qu'il va combattre pour sauver la fille de desmédon (Diod. Sic. IV, 4; Apollodor. II, 5, 9; Philostrat. Jan. Imag. 12). Mais, comme l'a remarqué M. Maury (Revue archéologique, t. V, p. 556), dans les légendes phéniciennes il devait être en rapport avec la guerre que Zéus Asyapōūs (𐤕𐤕𐤍𐤏𐤕𐤍), père d'Hercule (𐤍𐤕𐤐𐤏𐤕𐤍), fait au dieu de la mer, Pontos (𐤐𐤍𐤕𐤍?). Chez Sanchoniathon (p. 32, ed. Orelli), Daimarous échappe par la fuite à Pontos, qui avait fait invasion sur

(1. du de cette note. et celle de cette base. à la suivante.)

Ancient and Med. Monuments, pl. XII; Dubois-Maisonneuve, Introduction à l'étude des vases-peints, pl. LIII; Museo Borbonico, t. III, pl. XII; Ch. Denon et De Witte, Élité des mon. céramogr. t. IV, pl. LX), mais à laquelle il faut chercher un sens mythologique plus relevé (De Witte, Élité des mon. céramogr. t. IV, p. 188 et suiv.; Mém. de l'Inst. Arch. t. II, p. 112), Eros est-il placé entre les deux déesses rivales, l'une céleste, l'autre infernale, qui se disputent sa possession (voy. d'autres vases où le sujet est analogue, mais moins caractérisé, Ch. Denon et De Witte, Élité des mon. céramogr. t. IV, pl. LVII-LIX), exactement comme Adonis dans la tradition mythologique la plus générale, qui a aussi quelquefois

(Suite des notes de la page précédente)

son territoire, et offre un sacrifice en action de grâce de sa délivrance.

Une autre fable nous montre Jason avalé par un monstre marin comme Hercule et rejeté de même. M. Gerhard (Jaton der Drachenbeute, Berlin, 1835) a montré que ces deux récits avaient une source commune.

(1) La seule certaine de ces représentations céramographiques du mythe de Péritès est celle d'un stamnos apulien de la collection Blacas, actuellement au Musée Britannique (Élité des mon. céramogr. t. IV, pl. XXXVI). On y voit d'un côté Péritès, ailé et entièrement nu, assis sur un rocher, ainsi qu'il convient à un dieu de la mer, tenant à la main deux branches de varech, le Fucus vesiculosus des botanistes. Au revers est Aphrodite, également assise, vêtue d'une longue et élégante tunique, ayant sur la tête une sphendone qui peut à peine contenir sa luxuriante chevelure, avec derrière elle une branche de myrte. Comme déesse en ce cas spécialement marine, elle porte sur sa main droite un oiseau qui n'est ni la colombe, ni le panerneau, ni l'igyp, mais un volatile du genre des goélands ou des mouettes. C'est la gavia, oiseau blanc qui se balance avec ses ailes sur les flots de la mer, et se plonge avec rapidité dans les profondeurs de l'Océan, avis peralba illa gavia, quae super fluctus marinos pinnis natat, demergit sese pro-  
pere. ad Oceanum profundum gremium. Apulée (Metam. V, p. 371) le représente comme accoutumé à se jouer auprès de l'écume pendant qu'elle se baigne et qu'elle rage, comm-  
dum tenerum levantem natantemque propter amictum.

279

inspiré les céramographes grecs (Gerhard, *Mykenienbilder*, pl. XI, Ch. Denormant et De Witte, *Elite des mon. céramogr.* t. IV, pl. LXXXV). Sur un autre vase, le couple d'Eros et d'Aphrodite fait pendant en opposition à celui d'Adonis et Perséphoné (Ch. Denormant et De Witte, *Elite des mon. céramogr.* t. IV, pl. LXXXII). Les indications précieuses des monuments de l'art justifient l'assimilation que je fais, à la suite de M. Krehl mais encore plus affirmativement que lui, entre le couple de  $\text{Ἔρως}$  et  $\text{Ἀφροδίτη}$ , qui sont Adonis et Vénus, et celui de  $\text{Ἄδωνις}$  et  $\text{Περσεφόνη}$ , qui sont Eros et Aphrodite.



Ainsi qu'on l'a déjà remarqué (Ch. Denormant et De Witte, *Elite des mon. céramogr.* t. IV, p. 132) la substitution des amours d'Aphrodite et d'Eros à ceux d'Aphrodite et d'Adonis, sur les monuments de l'art grec inspirés par les cultes d'origine orientale a eu surtout pour objet d'exprimer plus nettement la notion de l'inceste mystique, du dieu jeune amant ou gendre de sa mère, qui était au fond de tout cet ordre de mythes. C'est aussi pour cela qu'un célèbre miroir étrusque (*Mon. inéd. de l'Inst. Arch.* t. I, pl. LVIA, Gerhard, *Etruskische Spiegel*, pl. LXXXIII) substituée au groupe d'Adonis et Aphrodite le groupe de Dionysos,  $\text{Ζηνὶ Διὶ Πάτρι$  (dieu dont la parenté avec Adonis est affirmée par de très nombreux témoignages), et de sa mère Sémélé,  $\text{Ἄντρη}$ , représenté avec un caractère érotique sur lequel il n'y a pas à se méprendre (voy. De Witte, *Ann. de l'Inst. Arch.* t. XVII, p. 395; Ch. Denormant, *Ibid.* p. 426). Les observations que j'ai eu l'occasion de faire plus haut sur l'enfant qui allaite l'Aphrodite - Artémis de Cypré dans les images qui la représentent comme  $\text{νοῦρολόπος}$ , ont montré que cet enfant n'est autre qu'Adonis, et que la donnée de l'union amoureuse du jeune dieu avec sa propre mère, bien que voilée dans la forme extérieure, fait partie de la conception fondamentale et essentielle du mythe de Vénus et d'Adonis, comme de celui de Cybèle et d'Atys. Dans la tradition poétique adoptée par les Grecs cette notion de l'inceste divin y a été conservée, mais elle est reléguée au second plan, car on fait naître Adonis de l'inceste involontaire de Myrrha ou Smyrna avec son père Cinyras (Apollod. III, 14, 3; Hygin. *Fab.* 58, 164, 251 et 271; dactant. *Placid.* *Fab.* X, 9, 10). M. Maury (*Histoire des religions de la Grèce*, t. III, p. 197) ne s'est pas mépris sur la haute importance de ce détail de la légende. « Cinyras, dit-il, qui, par un commerce incestueux



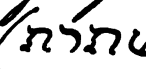
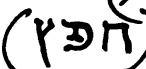

avec sa fille, donne naissance à Adonis, n'est lui-même qu'Adonis, invoqué sous le nom de Angras (Maury, t. III, p. 202). Le mythe nous représente donc le dieu devenant son propre générateur, ce qui nous ramène au dogme égyptien d'Ammon, mari de sa mère. Le dieu Ammon était en effet, de même qu'Adonis, le seigneur des dieux, le seigneur de l'éternité; il s'engendrait soi-même, idée qui figure l'inceste de sa naissance. Ra, qui représente, comme Adonis, le soleil, était dit aussi s'engendrer soi-même. Smyrna jouait donc, en Phénicie, le même rôle que Neith ou Maut, la déesse mère de son époux, autant qu'engendré, Adonis répondait à Khons, l'Hercule égyptien.



La conception de l'inceste divin peut, du reste, être considérée comme un des dogmes fondamentaux de toutes les religions antiques.<sup>(1)</sup> C'est une monstrueuse aberration de l'esprit de symbolisme, enfantée par l'identification du dieu père et du dieu fils, ou de la déesse mère et de la déesse fille, et résultant d'une tentative d'exprimer sous une forme sensée la notion du dieu « qui s'engendre lui-même » (voy. ma Monographie de la Vie Sacrée Élusimienne, t. I, p. 491). Je ne puis qu'indiquer ici, sans m'y étendre, le développement que cette conception avait pris dans la mythologie égyptienne, où elle s'appliquait à presque tous les dieux (É. de Rougé, Revue archéologique, t. VIII, p. 37-60; Notice sommaire des monuments égyptiens du Louvre, p. 99 et suiv.; Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 290; Marcelle, Notice des monuments du Musée de Boulogne, 2<sup>e</sup> édition, p. 21). Ce qui est plus intéressant pour nous ici, et ce qui nous engage à en chercher hardiment la trace dans les cultes syro-phéniciens et arabes, c'est de la trouver en Assyrie et en Babylonie exprimée aussi formellement qu'en Égypte. Sir Henry Rawlinson a en effet signalé avec une grande pénétration (dans l'Éléments anglais de son père, 2<sup>e</sup> édition, t. I, p. 513 et suiv.; voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béruse, p. 87) cet inceste de père avec sa

(1) Je développe ce point de vue dans un mémoire sur la légende de Sémiramis, qui paraîtra bientôt dans le recueil de l'Académie Royale de Belgique. On peut en voir l'analyse dans un rapport de M. Roulez, publié au Bulletin de cette Académie, 2<sup>e</sup> série, t. XXXIII, p. 233-239.



mère comme faisant le fond de la religion locale de l'importante cité de Nipur en Babylonie et comme s'appliquant spécialement au dieu Adar-Samdan, , dont Belit, , est à la fois la mère et l'épouse. Le savant anglais a de plus indiqué le rapport qui existe entre cette donnée et la légende épique de Sémiramis, qui paraît s'être formée assez tard mais qui n'est que le développement d'un vieux mythe de la religion chaldéo-syrienne. En effet l'inceste divin, considéré comme une manière de symboliser la génération du dieu par lui-même, peut se présenter sous deux formes, qui toutes deux se trouvent dans les variantes de la légende de Sémiramis, car si, d'après une tradition, elle fut éprise de son propre fils Ninyas (Jastin. I, 2), suivant une autre version, elle aurait été la fille de Minus et aurait épousé son père (Conon. Parrot. 9). C'est ainsi que la légende poétique d'Adonis nous montre l'inceste de Cinyras avec sa fille, et qu'en même temps Adonis lui-même doit être considéré comme l'amant de sa mère.

L'idée du jeune dieu époux ou amant de sa mère, d'ait, ai-je dit, plus clairement exprimée pour les Grecs dans le groupe amoureux d'Eros et d'Aphrodite que dans celui d'Adonis et d'Aphrodite. Devait-il en être de même pour des populations syriennes ou arabes quand elles adoraient le couple d'un Amour et d'une Vénus, comme celui de  et de ? Il serait difficile de dire si cette idée était considérée par elles comme plus ou moins voilée dans l'un ou l'autre cas. Mais ce qu'on peut affirmer, c'est qu'elle n'était pas étrangère au couple divin de Dumuzid et Ishtar, car la donnée la plus généralement adoptée par les Grecs, qui fait d'Eros le fils d'Aphrodite, existait aussi dans les religions syro-phéniciennes. Sanchoiathon (p. 32, ed. Orelli) fait naître d'Ishtar () deux fils, le Désir () et l'Amour (): καὶ ἀπὸ Ἀσάφης παῖδες ἀφ' ἑσέως δύο, Ἰόδος καὶ Ἔρως.

Les remarques auxquelles nous venons de nous livrer et dans lesquelles nous avons jadis en revue, à titres de points de comparaison, les principales formes que revêt un des mythes fondamentaux, je dirais presque le mythe fondamental ou du moins le plus caractéristique, du paganisme syro-phénicien, éclaircissent à ce qu'il me semble la légende de  et . Mais ils conduisent en même temps à se demander si dans la pensée des fondateurs

du culte de la Kâabah le dieu adolescent qui sur la butte de Cafâ était adoré sous les noms de اساق ou de ساق comme l'amant de la déesse, enlevé avant l'âge par une vengeance jalouse, n'était pas précisément ce fils mystérieux et dont on ne donne pas le nom que la même déesse tenait dans ses bras à titre de mère et de nourrice dans une des représentations peintes à l'intérieur du temple lui-même. On saisirait ainsi le lien direct qui rattachait le culte du champ des sacrifices à celui du sanctuaire principal d'où ce champ dépendait? En l'absence de témoignages précis on ne saurait être affirmatif sur ce point? Et d'ailleurs il est probable que la chose ne devait pas être exprimée d'une manière précise, d'après le soin systématique que l'on prenait pour laisser, ainsi que je l'ai dit, un caractère mystérieux à la génération et à la naissance du dieu fils. Mais l'analogie avec ce que nous voyons dans la plupart des sanctuaires de la Syrie et de la Phénicie donne à cette conjecture une très grande vraisemblance. On peut en effet, ainsi que nous en avons donné les preuves, résumer ainsi en formule la composition ordinaire des triades syro-phéniciennes et ce qui les différencie, du moins dans l'apparence extérieure, des triades égyptiennes. Dans le sanctuaire principal de chaque localité on n'adore qu'un couple divin, mais ce couple est fécond et le dieu mâle s'y engendrant lui-même dans le sein de la déesse femelle à laquelle il est associé, celle-ci devient mère d'un fils identique à son père, lequel fils n'est pas nommé dans les adorations avec ses parents, mais se voit sur les représentations plastiques porté dans les bras de la déesse ou allaité par elle. Le fils n'est donc pas nommé dans le sanctuaire consacré au couple dont il est issu, mais il a son sanctuaire particulier à peu de distance, et là, jouant le rôle de dieu principal, il se présente comme l'époux ou l'amant de sa propre mère, et dans cette union il peut devenir le point de départ d'une nouvelle triade.

Telle est la donnée essentielle et que l'on peut qualifier presque de dogmatique. C'est celle que nous retrouvons partout et sous les noms les plus divers, mais partout identique malgré ces différences de noms. C'est elle aussi que l'on parvient à discerner au fond de toutes les formes de la légende mythologique, qui revêt des ornements de la poésie et de mille broderies capricieuses la vieille conception d'une antique théologie naturaliste, et qui combine des généalogies de dieux où les mêmes groupes se répètent souvent plusieurs fois sous des

appellations diverses et s'en chaînent les uns à la suite des autres par des combinaisons qui varient presque à l'infini. C'est dans cet enchaînement des générations divines, qui donne naissance à l'histoire épique des dieux que la plupart des religions antiques ont laissé une latitude presque complète à l'imagination des poètes et des logographes. Rien n'a été plus rare dans l'antiquité qu'une grande systématisation scientifique de l'ensemble du panthéon d'un peuple en une hiérarchie invariable, telle que nous la voyons à Babylone et en Assyrie. On ne saurait assez le répéter, il n'y avait rien de semblable en Phénicie et en Syrie. Les cultes y gardaient leur caractère local primitif. Chaque tribu, chaque ville y avait son groupe divin reproduisant les mêmes combinaisons essentielles sous des formes indéfiniment variées, donnant des noms spéciaux à chaque  $\text{ܕܝܝܢ}$  et à chaque  $\text{ܕܝܝܢܐ}$ , et faisant prédominer tel ou tel aspect de l'être divin primordial dans les deux personnages du couple local. Quant à la réunion dans un ensemble commun de ces couples originellement distincts et constituant des sacra gentilia, à l'établissement d'un lien théogonique et mythologique qui les rattachât les uns aux autres et à leur subordination hiérarchique réciproque, la liberté paraît avoir été aussi absolue en Phénicie et en Syrie qu'en Grèce. Le sacerdoce de chaque ville avait son système. De là la variété des théogonies et des cosmogonies cousues bout à bout dans les fragments de Sanchoniathon tels que nous les possédons; de là aussi la possibilité de reconnaître que chacune de ces théogonies provient des traditions d'une ville différente quand on les étudie de près, travail que M. Ewald, M. Bunsen et M. Renan ont déjà conduit fort avant, mais où il reste encore considérablement à faire.

Un des points les plus essentiels dans la composition des groupes divins de chaque localité dans la religion syro-phénicienne, groupes constitués sur le modèle de la génération humaine, était celui-ci, assez constant pour être élevé à l'état de dogme en Phénicie et en Syrie comme en Egypte, que le dieu fils est identique au dieu père, que c'est ce dieu père s'engendrant lui-même et le reproduisant sous une forme juvénile. Ceci peut au premier abord sembler une difficulté considérable pour admettre ma conjecture que le Isif ou Ikik de la lutte de Cafa était la même que le fils mystérieux de la déesse épouse de Hobal dans le sanctuaire de la Käabah. Nous avons constaté

en effet que Hobal était le dieu *ai'ar*, à la fois *q'eros* et *no'spas*, et qu'en même temps *I'iaf* ou *Ikhit* était un *Adonis*, c'est à dire un personnage essentiellement solaire. Entre ces deux conceptions il y a une grande différence apparente, une différence qui semble d'abord plus profonde que celle qui existe ordinairement entre le dieu père et le dieu fils.

Mais d'une part l'idée de la génération du dieu par lui-même et de l'identité du père et du fils prime de beaucoup les diversités extérieures d'attributions qui permettent de ramener les nombreux personnages du panthéon syro-phénicien à quelques types principaux, le dieu uranique et cosmique comme *Belom*, *Marna*, *Hobal*, *Eschmoun*, le dieu solaire viril et destructeur comme *Mobch*, *Chamos*, *Milcom*, *Baal Khamon*, le dieu solaire jeune, bien-faisant et producteur de la végétation, comme *Adonis*, *Chamimouz*,<sup>(1)</sup> *Hadad*.

(1) Le nom de *חממוז*, dont on n'a jusqu'à présent trouvé aucune trace dans les monuments épigraphiques, demeure un véritable problème. Il ne paraît avoir été précisément localisé nulle part, et on en trouve des traces dans toutes les parties du monde sémitique. Tout tendrait à faire croire que c'était moins à proprement parler le nom d'un dieu déterminé qu'une qualification généralement appliquée au dieu solaire adolescent mourant pour ressusciter, sous toutes les formes et sous des noms dont il était susceptible, dans les cérémonies du deuil de son trépas et peut-être aussi, par extension, dans le moment de sa résurrection. Ainsi que l'a judicieusement remarqué M. Maury (*Histoire des religions de la Grèce*, t. III, p. 220), on le pleurerait plutôt qu'on ne l'adorait sous le nom de *Chamimouz*.

Le texte classique par excellence pour ce nom est le passage d'une des visions d'*Ezéchiel* (VIII, 14) où le prophète voit auprès de la porte nord du Temple de Jérusalem « des femmes assises pleurant *Chamimouz* ». S<sup>t</sup> Jérôme, en traduisant et en commentant ce passage, et tous les autres interprètes anciens sont d'accord pour reconnaître qu'il s'agit ici d'*Adonis*. L'auteur des *Chronicon Alexandrinum* (p. 130) dit: *Οαρις ὁ ἄνθρωπος ὁ ὀνομαζόμενος Ἄδωνις*. Procope, évêque de Gaza (*Ad. Egi.* XVIII, p. 258, éd. de Paris, 1580): *Οαρις, ὁ ἄνθρωπος ὁ ὀνομαζόμενος Ἄδωνις*. S<sup>t</sup> Cyrille d'Alexandrie (*Ad. Egi.* II, 3, t. II, p. 375, éd. Aubert): *Ὁ οὐρανός τις ὁ ὀνομαζόμενος Ἄδωνις*.

S<sup>t</sup> Jérôme (*Epist.* XLIX *ad Paul.*; *Opp. omnia* t. IV, part. II, p. 564) signale encore

Rimmon, Iahoh. D'autre part, s'il est dans la nature du dieu  $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  et  $\alpha\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$  d'être le dieu antique par excellence et si cette notion détermine le type de la

le culte de  $\text{ܝܕܝܠ}$  en Palestine à une époque bien postérieure après l'empereur Hadrien :

Bethleem nunc nostrum et augustissimum orbis locum, de quo Palmistes canit :

Artes de terra orta est, locus inumbrabat Chammas, id est Adonidis : et in specu,  
ubi quondam Christus parvulus vagiit, Veneris amasius plangebatur.

Chez les Syriens, Bar-Bahloul raconte la légende classique d'Adonis sous le nom de  $\text{ܝܕܝܠ}$  (voy. Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, t. II, p. 206). Le traducteur syriaque de l'Apologie de St Méthode emploie aussi le nom de  $\text{ܝܕܝܠ}$  en parlant de l'Adonis d'Uphaca (Spirit. Solism. t. II, p. XLVII; Renan, Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XXIII, 2<sup>e</sup> part. p. 321 et 323). On sait, du reste, que le mois commençant au solstice d'été et dont le premier jour voyait la fête de la résurrection du dieu  $\text{ܝܕܝܠ}$  (S. Hieronym. Comment. III in Ezech. dans les Opp. omnia, t. III, p. 750; Moïse Maïmonide, Moré Nebouschim, III, 20; David Kimchi dans Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, t. II, p. 202), était appelé en Syrie  $\text{ܝܕܝܠ}$ , nom que les Juifs adoptèrent dans leur calendrier le plus récent sous la forme  $\text{ܝܕܝܠ}$ . Dans le même ouvrage grec qui donne la liste des mois de la ville d'Héliopolis de Syrie (Babak) fournissant pour celui-ci les leçons  $\text{DANIZA}$ ,  $\text{DAMMOYZ}$  et  $\text{DAMA}$  (Ch. Benfey et M. A. Stern, Ueber die Monatsnamen einiger alter Völker, p. 21 et 22).

Moïse Maïmonide (Moré Nebouschim, III, 29) nous fait connaître, d'après les livres des Sabiens, un curieux travestissement de la légende antique, qui transporte à Babylone le nom de  $\text{ܝܕܝܠ}$ . Chammoz y est donné comme un prêtre des idoles que le roi fit mettre à mort parce qu'il prêchait la culte des planètes et des signes du zodiaque. « la nuit de sa mort toutes les idoles se réunirent des extrémités de la terre dans le temple de Babylone autour de la grande statue d'or du Soleil qui « était suspendue entre le ciel et la terre. Cette idole se prosterna la face contre terre » et toutes les autres avec elle, et elle leur raconta ce qui était arrivé à Chammoz. « Et les idoles pleurèrent et se lamentèrent toute la nuit. Puis, le matin venu, elles « s'envolèrent chacune vers son temple, jusqu'aux extrémités de la terre. »

Un seul, mais un très important passage du Livre d'Adam des Mandéites du Bas-Euphrate, dont je ne donne qu'on n'a pas encore fait plus d'usage, mentionne  $\text{ܝܕܝܠ}$  (Harberg,

en effet que Hobal était le dieu  $\alpha\iota\alpha\nu$ , à la fois  $\chi\epsilon\iota\omega\varsigma$  et  $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ , et qu'en même temps I'ief ou I'ehik était un Adonis, c'est à dire un personnage avant tout solaire. Entre ces deux conceptions il y a une grande différence apparente, une différence qui semble d'abord plus profonde que celle qui existe ordinairement entre le dieu père et le dieu fils.

Mais d'une part l'idée de la génération du dieu par lui-même et de l'identité du père et du fils prime de beaucoup les diversités extérieures d'attributions qui permettent de ramener les nombreux personnages du panthéon syro-phénicien à quelques types principaux, le dieu uranique et cosmique comme Oulom, Marna, Hobal, Eschmoun, le dieu solaire viril et destructeur comme Moloch, Chamos, Milcom, Baal Khamon, le dieu solaire jeune, bien-faisant et producteur de la végétation, comme Adonis, Chamimouz,<sup>(1)</sup> Habad.

(1) Le nom de  $\chi\alpha\mu\iota\omega\upsilon\varsigma$ , dont on n'a jusqu'à présent trouvé aucune trace dans les monuments épigraphiques, demeure un véritable problème. Il ne paraît avoir été précisé-ment localisé nulle part, et on en trouve des traces dans toutes les parties du monde sémitique. Tout tendrait à faire croire que c'était moins à proprement parler le nom d'un dieu déterminé qu'une qualification généralement appliquée au dieu solaire adhésant mourant pour ressusciter, sous toutes les formes et sous les noms dont il était susceptible, dans les cérémonies du deuil de son trépas et peut-être aussi, par extension, dans le moment de sa résurrection. Ainsi que l'a judicieusement remarqué M. Massey (*History of religions of the Grèce*, t. III, p. 220), on le pleurait plutôt qu'on ne l'adorait sous le nom de Chamimouz.

Le texte classique par excellence pour ce nom est le passage d'une des visions d'Ezéchiel (VIII, 14) où le prophète voit auprès de la porte nord du Temple de Jérusalem « des femmes assises pleurant Chamimouz. » S<sup>t</sup> Jérôme, en traduisant et en commentant ce passage, et tous les autres interprètes anciens sont d'accord pour reconnaître qu'il s'agit ici d'Adonis. L'auteur des *Chronicon Alexandrinum* (p. 130) dit:  $\text{Οαυιϖς ὅτις ἐκπνέει τὸν ἄνθρωπον}$ . Procope, évêque de Garza (*Ad Esai.* XVIII, p. 258, éd. de Paris, 1580):  $\text{Οαυιϖς, ὅτις ἐστὶ τὸν ἄνθρωπον}$ . S<sup>t</sup> Cyrille d'Alexandrie (*Ad Esai.* II, 3, t. II, p. 278, éd. Alberti):  $\text{Αποπνέει τὸν ὁ Οαυιϖς ὁ ἄνθρωπος}$ .

S<sup>t</sup> Jérôme (*Epist.* XLIX *ad Paul.*; *Opp. omnia* t. IV, part. II, p. 564) signale encore

Rimmon, Iahoh. D'autre part, s'il est dans la nature du dieu  $\chi\rho\acute{o}\varsigma$  et  $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$  d'être le dieu antique par excellence et si cette notion détermine le type de la

le culte de  $\text{ܡܝܕܝܢ}$  en Palestine à une époque bien postérieure après l'empereur Hadrien : Bethleem nunc nostrum et augustissimum orbis locum, de quo Palmista canit : Veritas de terra orta est, locus inumbrabat Chammas, id est Adonidis : et in specu, ubi quondam Christus parvulus vagiit, Veneris amasius plangebatur.

Chez les Syriens, Bar-Bahloul raconte la légende classique d'Adonis sous le nom de  $\text{ܡܝܕܝܢ}$  (voy. Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, t. II, p. 206). Le Traducteur syriaque de l'Apologie de St Meliton emploie aussi le nom de  $\text{ܡܝܕܝܢ}$  en parlant de l'Adonis d'Uphaca (Spirit. Solism. t. II, p. XLVII; Panan, Mém. de l'Acad. des Inscri. nouv. sér. t. XXIII, 2<sup>e</sup> part. p. 321 et 323). On sait, du reste, que le mois commençant au solstice d'été et dont le premier jour voyait la fête de la résurrection du dieu  $\text{ܡܝܕܝܢ}$  (S. Hieronym. Comment. III in Ezech. dans les Opp. omnia, t. III, p. 750; Moïse Maïmonide, Moré Nébouschim, III, 20; David Kimchi dans Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, t. II, p. 202), était appelé en Syrie  $\text{ܡܝܕܝܢ}$ , nom que les Juifs adoptèrent dans leur calendrier le plus récent sous la forme  $\text{ܡܝܕܝܢ}$ . Dans les étiologies grecs qui donnent la liste des mois de la ville d'Héliopolis de Syrie (Babek) fournissent pour celui-ci les leçons  $\text{DAMIZA}$ ,  $\text{DAMMOYZ}$  et  $\text{DAMA}$  (Ch. Benfey et M. A. Stern, Ueber die Monatsnamen einiger alter Völker, p. 21 et 22).

Moïse Maïmonide (Moré Nébouschim, III, 29) nous fait connaître, d'après les livres des Ssabiers, un curieux travestissement de la légende antique, qui transporte à Babylone le nom de  $\text{ܡܝܕܝܢ}$ . Chammoz y est donné comme un prêtre des idoles que le roi fit mettre à mort parce qu'il prêchait le culte des planètes et des signes du zodiaque. « La nuit de sa mort toutes les idoles se réunirent des extrémités de la terre dans le temple de Babylone autour de la grande statue d'or du Soleil qui « était suspendue entre le ciel et la terre. Cette idole se prosterna la face contre terre » et toutes les autres avec elle, et elle leur raconta ce qui était arrivé à Chammoz. « Et les idoles pleurèrent et se lamentèrent toute la nuit. Puis, le matin venu, elles « s'envolèrent chacune vers son temple, jusqu'aux extrémités de la terre. »

Un seul, mais un très important passage du Livre d'Adam des Mandéites du Bas-Euphrate, dont je m' donne qu'on n'a pas encore fait plus d'usage, mentionne  $\text{ܡܝܕܝܢ}$  (Harberg,

plupart de ses représentations, il est en même temps le dieu éternellement jeune, *Yéor le xai πρὸς ὅλυν* (*Prod. La Tim.* IV, p. 251), le temps qui ne vieillit pas,

*Cod. Nasar.* t. II, p. 178; cf. *Onomast. ad Cod. Nasar.* p. 146 et suiv.). Il y est question du temple du dieu, servi par vingt-huit sacrificateurs (nombre en rapport avec les jours des lunaisons), et des banquets qu'on célébrait en son honneur. *Yéor* s'y montre de plus comme un personnage sidéral et calendaire, honoré par « les Sept formes Stellaires » (*𐤀𐤊𐤍𐤏 𐤔𐤕𐤕*), issues de *𐤀𐤊𐤍𐤏* le démiurge. Les Sept formes Stellaires sont qualifiées de *Rosas* (*𐤕𐤓𐤔*) et données comme des esprits féminins lascifs. Elles doivent être comparées aux *ἑπτάθεοι Τηριδες ἢ Ἠελιπυδες* nés d'*Atarté* d'après *Sanchroniatton* (p. 30, ed. Orelli). Ce sont les sept étoiles de la Grande Ourse. Les livres des Mandaïtes les comptent parmi les corps sidéraux nés de l'accouplement du démiurge *𐤀𐤊𐤍𐤏*, « le dieu qui ouvre » (*𐤍𐤔𐤕𐤕*, *Avoyrüs*), ou *𐤀𐤊𐤍𐤏𐤔*, « le belliqueux » (sur l'application de ces deux noms à un même personnage, voy. Morberg, *Onomast. ad Cod. Nasar.* p. 126), avec *𐤀𐤊𐤍𐤏𐤔*, l'esprit gemelle du désir et de la volupté (Morberg, *Onomast.* p. 104), appelé aussi *𐤀𐤊𐤍𐤏𐤔*, « l'enflammée » (Morberg, *Onomast.* p. 85), *𐤀𐤊𐤍𐤏𐤔*, « la brûlante », *𐤀𐤊𐤍𐤏𐤔*, « la mère du monde » (Morberg, *Cod. Nasar.* t. II, p. 296), et *𐤀𐤊𐤍𐤏𐤔* (Morberg, *Onomast.* p. 20) c'est à dire *Vénus-Atarté*. Elle s'accouple au démiurge. Fatalement trois fois, en prenant des apparences diverses et en lui faisant croire qu'il commet trois incestes successifs. Se donnant pour sa mère, elle enfante les sept étoiles de la Grande Ourse (*Cod. Nasar.* t. I, p. 178); se donnant pour sa sœur, elle met au monde les douze signes du zodiaque (*Cod. Nasar.* t. I, p. 180); enfin, en lui faisant croire qu'elle est sa fille, elle produit les cinq planètes (*Cod. Nasar.* t. I, p. 182). On voit combien ce passage est important pour la doctrine de l'inceste sacré, qu'il nous offre sous toutes les formes dont il est susceptible.

Le nom de *Chammony* passa en Occident avec le culte d'*Adonis*. Sur le miroir étrusque du Vatican si ingénieusement expliqué par M. De Witte comme représentant la dispute d'*Aphrodite* et de *Persephone* pour la possession d'*Adonis*, le dieu syro-phénicien est appelé *VHAO*. Peut-être faut-il, avec Selden (*De diis Syris*, *Synonym.* II, p. 262) et M. De Witte (*Nouv. ann. de l'Inst. Arch.* t. I, p. 542), se rappeler ici de *Ἄδων* *Ἄδων* adoré en Macédoine (*Hesych.* v. *Ἄδων*). Mais du moins s'est



χρόνος ἀγχοῖλος (Damasc. *De princip.* 122, p. 381, ed. Hoff), et c'est pour cela qu'il a pour emblème le serpent, qui se renouvelle et se rajeunit en changeant de

difficile de ne pas établir un rapport entre Chemmouy et le roi égyptien fabuleux Oapouïs, qui chez Platon (*Phaedr.* p. 96, ed. Bekker) est en relation avec le dieu Chaous, et aussi le pilote égyptien homonyme, également engogo, chez Plutarque (*De ora cul. defect.* t. VII, p. 650, ed. Reiske), dans une légende mythique et dans la légende de la mort d'un dieu. Aussi Philastre (cf. Selden, *De diis syris*, *Synonym.* II, p. 262) qualifie-t-il de fils du roi d'Égypte le Chemmouy que pleurent les femmes de Jérusalem dans le passage d'Ézéchiel.

Aucune des étymologies jusqu'à présent proposées pour le nom 𐤀𐤓𐤕𐤓, en le tirant de la racine 𐤓𐤕 ou d'une racine 𐤓𐤕𐤓 pour 𐤕𐤕𐤓, n'est réellement satisfaisante, et je ne me sens pas en mesure de produire à ce sujet une conjecture de quelque valeur. Je me bornerai donc à signaler quelques données nouvelles pour le problème qui ressortent des septes cunéiformes, mais qui viennent le compliquer plutôt que l'éclaircir.

L'hypothèse la plus vraisemblable, surtout en trouvant le nom de Chemmouy usité chez les Ménédaïtes, serait d'en chercher le berceau originaire dans la Babylonie, comme celui de la plupart des appellations divines de la religion syro-phénicienne. Cependant nous n'apercevons aucune trace de ce nom dans les inscriptions cunéiformes. Bien plus, le mot correspondant au Chemmouy des Syriens et des Juifs de la seconde époque y est 𐤀𐤓𐤕𐤓 𐤕𐤕𐤓 *dûqu*, 𐤕𐤕𐤓 (voy. Morris, *Assyrian dictionary*, t. I, p. 50). Ce dernier nom ne me paraît pas radicalement différent de celui de 𐤀𐤓𐤕𐤓. Je crois, avec les Assyriologues de l'école anglaise, qu'il faut au contraire l'y assimiler, en admettant que nous avons ici un exemple de cet échange du 𐤕 et du 𐤓, qui n'existait pas seulement dans le système graphique légué par les Assyriens primitifs aux Babyloniens postérieurs, mais aussi dans la prononciation de l'idiome assyrien à Babylone, comme le prouvent les transcriptions grecques Oavâh et Tavdê pour Tishamti, 𐤕𐤕𐤓 𐤕𐤕𐤓, et la manière dont Héychius rend par saïus le mot *šamaš*, 𐤕𐤕𐤓 𐤕𐤕𐤓, « saïus ».

À qui achève de le prouver, c'est que, chez les peuples postassyriens de Hamân, nous trouvons la forme 𐤕𐤕𐤓, intermédiaire entre 𐤀𐤓𐤕𐤓 et *dûqu*. On ne peut

jeau (voy. mon travail sur la légende de Cadmus, p. 8). Aussi le dieu, s'il est d'ordinaire figuré comme un vieillard, peut dans d'autres cas passer au nombre des personifications jeunes. En même temps, comme directeur des mouvements célestes et des révolutions sidérales, comme pasteur du troupeau des astres, il peut tendre à se rapprocher des divinités solaires qui président aux phases successives dans lesquelles tourne éternellement la nature, qui régissent le temps et les saisons. C'est ainsi que le 𐤓𐤕𐤔 de la Phénicie, introduit à Athènes de Béotie par la colonie cadméeenne, y est devenu un dieu tout à fait solaire, l'Apollon Isménien (voy. ma légende de Cadmus, p. 16 et suiv.; et plus haut dans cette lettre, p. 171). Bien plus, 𐤓𐤕𐤔, en Phénicie même, arrive à remplacer

me connaître en effet un Adonis-Chammour dans le 𐤓𐤕𐤔 en l'honneur duquel on célébrait à Harrân, le 15 du mois de 𐤓𐤕𐤔, une fête de deuil appelée البوقات ou « des pleureuses », pendant laquelle les femmes ne mangeaient que des fruits secs et s'abstenaient de farine moulue (Chwolson, Die Sabier und der Sabismus, t. II, p. 27). de surnom d'Adonis Tawās (Lycophr. Cassandr. v. 831; Egaty. a. h. l.), qui a donné lieu à tant de conjectures, est peut-être à corriger en Tawās et à rapprocher de cette forme Taouz ou Tawaz, 𐤓𐤕𐤔.

quoiqu'il en soit de ce dernier point, nous avons deux types du même nom divin, l'un par un 𐤓, l'autre par un 𐤕, 𐤓𐤕𐤔 et 𐤕𐤕𐤔. Quelle est la plus ancienne, celle d'où l'autre est dérivée? Il est assez probable que c'est celle qui contient le 𐤓, car on admettra plutôt la dégénérescence d'un m en v que le changement d'un v en m. Mais s'il en est ainsi le nom n'aura pas eu son berceau à Babylone, puisqu'il s'y montre plus altéré que partout ailleurs; il y sera le résultat d'une importation de l'extérieur. Cette importation doit, du reste, remonter très haut; car la nomenclature des mois babyloniens porte la marque d'une grande antiquité. En général cette liste paraît avoir été plutôt portée de Babylone en Syrie que de Syrie à Babylone. Il y a donc là une antinomie dont nous ne discernons pas clairement la solution. Faudrait-il supposer que le nom qui se présente ici sous la forme 𐤕𐤕𐤔, la sous les formes 𐤓𐤕𐤔 et 𐤕𐤕𐤔 ne serait pas d'origine sémitique, et qu'il aurait été emprunté à un autre peuple (peut-être à un peuple antérieur) à la fois par les Syriens et par les Babyloniens, qui l'auraient rendu différemment? Je me borne à poser la question sans être assez hardi pour y répondre.

Adonis dans le mythe que rapporte Damascius (ap. Plot. *Biblioth. cod.* 242, p. 352, ad. Bekker). Estmoun, y est-il dit, était le plus beau des dieux et Astronomé, la mère des immortels, fut éprise d'amour pour lui. Ils se rencontrèrent à la chasse, la déesse poursuivit le jeune dieu, qui, pour résister à sa tentation amoureuse, se mutila d'un coup de hache comme Atys. Astronomé, au désespoir, le renuscita par sa chaleur vivifiante et lui donna, en mémoire de cet événement, le nom d'Estmoun, puis elle lui fit prendre place dans le ciel à côté d'elle. C'est identiquement le mythe d'Adonis, avec les noms seulement changés, et en disant qu'il fut appelé ἐνὶ τῷ Ἰσχυρῷ τῷ Γαῖῳ, Damascius nous montre que l'on considérait en ce cas יסוהא comme le feu ardent, יסוהא וסא, du ciel (voy. Maury, *Revue archéologique*, t. III, p. 771). Et je crois que l'on peut affirmer que cette variante du mythe, où le dieu cosmique se confond avec le dieu

(1) Je restitue Ἀστρονόμη, d'accord avec Movers (*Die Phoenizier*, t. I, p. 636), le nom qui est dans le texte actuel Ἀστρονόη, d'après l'*Alstynomé* de l'île d'Astéria, Ἀστρονόμη ἐκ τῆς Ἀστροίας νῆσου, qui dans la *Chronique Pascale* (t. I, p. 66) devient mère d'Aphrodite en s'unissant à Aphraos, fils de Cronos. Movers ne paraît en effet avoir établi d'une manière décisive l'existence d'une forme d'Astarté nommée יסוהא ou יסוהא יסוהא = Ἀστρονόμη. C'est en la confondant avec cette déesse que les rabbins font de Naamah, femme de Lamech dans la Genèse, une Vénus (Fabricius, *Cod. pseudepigraph. Vet. Testam.* t. I, p. 274), un démon de la nuit et des pollutions nocturnes, comme Lilith (Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, t. II, p. 423). Ils la donnent comme l'épouse du démon de la planète Mars, Samaël ou Schamron, la mère du démon de la volupté, Asmodee, יסוהא יסוהא יסוהא יסוהא (Zijoni, fol. 14; voy. Eisenmenger, t. II, p. 416), et de beaucoup d'autres démons (*Parascha Bereschith*, fol. 15). Enfin ils la font résider à Tyr, dont l'île sainte est l'île Astéria (Movers, *Die Phoenizier*, t. I, p. 65).

C'est cette déesse יסוהא dont le nom entre en composition dans le nom propre féminin du *Poenulus* de Plaute, *Giddene*, יסוהא-גיד. Il faut aussi le reconnaître dans la reine mythique de Byblos, femme de Malcandre (מלכנד), que Plutarque (*De Is. et Osir.* 15) fait intervenir dans l'histoire d'Osiris-Adonis et dont il dit, αὐτῇ δὲ οἱ μὲν Ἀσάφης οἱ δὲ Ζάωρον οἱ δὲ Νεμανόων, ὅπερ ἐν Ἑλλήνεσσι Ἀσπράϊδα προεείποιεν.



de ses attributs, de ses emblèmes et des circonstances de son mythe, il est le jeune soleil de printemps (Macrobian. Saturn. 1, 21), qui produit et développe la végétation, d'autres particularités montrent en lui une personnification de cette végétation elle-même, une image du blé qui germe dans la terre (Schol. ad Theocrit. idyll. III, v. 48; Cornut. De nat. deor. 28) et qui ne se remontre qu'après y avoir séjourné pendant un certain temps, des fruits qui apparaissent au printemps pour arriver à maturité et tomber, germer à leur tour d'une nouvelle vie, avec les grandes chaleurs de l'été (Porphy. ap. Euseb. Praepar. evang. III, 1; Aduersian. Marcell. XIX, 1). On est donc obligé, pour définir complètement sa nature et expliquer l'ensemble de son mythe, ainsi que pour se rendre compte de la variété de noms, paraissant d'abord désigner des dieux assez différents, auxquels ce mythe s'applique tout en restant le même, on est obligé de recourir à une formule plus haute et plus large, qui puisse réunir tous les phénomènes que je viens de rappeler, et de dire qu'il personnifie l'ensemble des phénomènes alternatifs de vie et de mort, de destruction et de renaissance, qui s'observent dans la nature et dont les vicissitudes régulières se manifestent aussi bien dans les phases des mouvements sidéraux que dans la vie végétative et animale.

C'est pourquoi il n'est aucun des dieux du panthéon syro-phénicien auquel ne s'applique la donnée mythique de la mort et de la résurrection successives, par ce qu'ils se distinguent bien moins les uns des autres que les dieux de l'Égypte, de la Babylonie ou de la Grèce. Leur distinction, moins métaphysique ou phénoménique (si l'on peut employer ici ce néologisme pour éviter l'ambiguïté qui résulterait du mot phénoménal), leur distinction, dis-je, est avant tout géographique et locale. Ils ne sont pas tant des puissances et des attributs divinisés de l'être divin qui embrasse la nature entière dans la conception panthéistique, que cet être divin dans sa totalité envisagé comme le protecteur de telle ou telle ville ou de telle ou telle population. Sans doute dans chaque localité on a plutôt adoré l'être divin sous une certaine forme, dans un certain ordre de phénomènes, et on l'a considéré comme se manifestant de préférence dans un corps céleste ou dans un symbole fourni par la nature. Mais la notion de l'unité primitive s'est beaucoup moins oblitérée dans ce groupe de religions que dans aucun autre, ce qui fait que presque tous les dieux y ont à peu de chose

près la même histoire mythologique; cette histoire exprimant sous une forme concrète et en action un certain nombre d'idées de philosophie religieuse sur la vie en soi et les évolutions intérieures de l'être divin, qui sont essentielles à la conception générale et qui se reflètent dans toutes les formes extérieurement diverses sous lesquelles on l'adore.

Nous avons donc vu déjà, chemin faisant, Hadad, sous la forme spéciale de Hadad-Rimmon, Iahoh, Eschmoun et même le Molgath de Tyse substituer à l'Adonis de Byblos et de Lybne, dans des mythes presque pareils, comme le dieu qui meurt et ressuscite bientôt après dans les phases saisonnières de la nature. Il semble résulter aussi des termes mêmes des sarcasmes dont le prophète Elie poursuit les prophètes de Baal dans la grande lutte contre eux, alors que les défenseurs du culte de Jéhoïah et ses adversaires ont préparé deux holocaustes vivants et attendant que la chute du jeu céleste en allumant l'un des deux bûchers décide entre leurs dieux (I Reg. XVIII), il semble, dis-je, résulter des termes mêmes de ces sarcasmes (v. 27), que dans l'idolâtrie du royaume d'Israël, héritée en partie des Chananéens méridionaux, le Baal viril et igné, époux d'Acherah (v. 19) et étroitement apparenté au Moloch phénicien, était aussi un dieu qui éprouvait, sinon une mort, du moins une occultation périodique pendant laquelle sa puissance disparaissait.

A mesure que nous avançons, nous sentons grandir l'importance du dieu conçu comme mourant et ressuscitant tour à tour. Si les Grecs, en adoptant la fable et le culte d'Adonis, en ont fait un simple héros, chez les Phéniciens et les Syriens il est un dieu de premier ordre; il peut même dans certains cas être considéré comme le premier des dieux, comme le dieu suprême par excellence, le maître universel. Et ici nous devons nous reporter à ce que nous avons dit plus haut de la qualité de *provojevys*, *ג'ן*, et de *πρωτογενος* attribuées à Adonis, du personnage d'Adonis. On ou représenté comme enfant, et de la manière dont il se confond avec *ג'ן*. J'ai montré alors comment Adonis, que la légende mythologique fait souvent descendre, comme Osiris et en vertu des mêmes idées, à la dernière des générations divines et au degré d'émanation le plus rapproché de l'humanité, est en même temps identique au *provojevys* primordial, issu de l'Ultime éternel, à l'enfant divin porté sur le lotus, première manifestation de la vie et de la puissance divines

émergeant du chaos et en faisant sortir l'univers organisé, avec lequel il tend à se confondre au même temps qu'il en est le démiurge ou l'organisateur. Envisagé à ce point de vue, Adonis n'est pas seulement « le seigneur » par excellence, 𐤀𐤓𐤍𐤓 ou 𐤀𐤓𐤍𐤓<sup>(1)</sup>, le dieu suprême, il est en même temps le premier né des dieux, le principe

(1) Le nom est en réalité un simple qualificatif. Mais comme la presque totalité des noms divins dans les religions syro-phéniciennes ont le même caractère, nous croyons qu'il n'est pas possible, en présence de l'unanimité des témoignages grecs et latins affirmant qu'il avait un caractère individuel à Cypré et à Byblos et qu'il y constituait l'appellation la plus habituelle du dieu principal de ces localités, du dieu mourant et renaissant, nous croyons qu'il n'est pas possible de révoquer en doute un fait si généralement attesté, ainsi que l'ont fait beaucoup d'érudits modernes, prenant 𐤀𐤓𐤍𐤓 pour une simple épithète d'un personnage divin qui aurait eu un autre nom. Un dieu 𐤀𐤓𐤍𐤓 ou 𐤀𐤓𐤍𐤓 n'a pourtant rien de plus invraisemblable qu'un dieu 𐤀𐤓𐤍𐤓. D'ailleurs 𐤀𐤓𐤍𐤓 est une des qualifications de Jéhovah chez les Hébreux, et toutes ces qualifications se retrouvent en Phénicie comme les noms individuels de dieux distincts dans la forme extérieure.

Cependant il est à remarquer que les inscriptions phéniciennes jusqu'à présent connues sont muettes sur ce dieu. 𐤀𐤓𐤍𐤓 s'y montre toujours comme un simple substantif, et même dans aucun des noms propres qu'on y a relevés il n'entre en composition à la manière des noms divins. Dans les noms bibliques non plus il n'y a que celui de 𐤀𐤓𐤍𐤓 où l'on pourrait chercher la trace de dieu 𐤀𐤓𐤍𐤓, par la comparaison avec les noms parallèles 𐤀𐤓𐤍𐤓 et 𐤀𐤓𐤍𐤓, qui se lient sur des inscriptions phéniciennes. Le seul exemple d'emploi formel du nom d'Adonis par un écrivain oriental se trouve dans le *Ḳārikh-er-Rūmī* de Macarios, évêque d'Antioche, qui appelle l'amant de Vénus 𐤀𐤓𐤍𐤓 (Chvolochka, *Die Sabair und der Sabismus*, t. II, p. 209). Encore cet auteur est de date bien récente et paraît avoir simplement transcrit en arabe la forme grecque.

Mais l'existence très ancienne du culte d'un dieu solaire du nom de 𐤀𐤓𐤍𐤓 ou 𐤀𐤓𐤍𐤓 chez quelques-unes des populations de la Palestine ou de la Syrie, paraît attestée par le culte de 𐤀𐤓𐤍𐤓 Alen ou Alen-Ra, qu'à la fin de la XVIII<sup>e</sup> dynastie le roi

près la même histoire mythologique; cette histoire exprimant sous une forme concrète et en action un certain nombre d'idées de philosophie religieuse sur la vie en soi et les évolutions intérieures de l'être divin, qui sont essentielles à la conception générale et qui se reflètent dans toutes les formes extérieurement diverses sous lesquelles on l'adore.

Nous avons donc vu déjà, chemin faisant, Hadad, sous la forme spéciale de Hadad-Rimmon, Lakoh, Eschmoun et même le Moloch de Ty, se substituer à l'Adonis de Byblos et de Lybie, dans des mythes presque pareils, comme le dieu qui meurt et ressuscite bientôt après dans les phases saisonnières de la nature. Il semble résulter aussi des termes mêmes des sarcasmes dont le prophète Elie poursuit les prophètes de Baal dans la grande lutte contre eux, alors que les défenseurs du culte de Jéhouah et ses adversaires ont préparé deux holocaustes vivants et attendent que la chute du jeu céleste en allumant l'un des deux bûchers décide entre leurs dieux (I Reg. XVIII), il semble, dis-je, résulter des termes mêmes de ces sarcasmes (v. 27), que dans l'idolâtrie du royaume d'Israël, héritée en partie des Chananéens méridionaux, le Baal viril et igné, époux d'Acherah (v. 19) et étroitement apparenté au Moloch phénicien, était aussi un dieu qui éprouvait, sinon une mort, du moins une occultation périodique pendant laquelle sa puissance disparaissait.

A mesure que nous avançons, nous sentons grandir l'importance du dieu conçu comme mourant et ressuscitant tour à tour. Si les Grecs, en adoptant la fable et le culte d'Adonis, en ont fait un simple héros, chez les Phéniciens et les Syriens il est un dieu de premier ordre; il peut même dans certains cas être considéré comme le premier des dieux, comme le dieu suprême par excellence, le maître universel. Et ici nous devons nous reporter à ce que nous avons dit plus haut de la qualité de *provojevys*, *ד'ן*, et de *προβυγιος* attribuée à Adonis, du personnage d'Adonis. Or on représentait comme enfant, et de la manière dont il se confond avec *ד'ן*. J'ai montré alors comment Adonis, que la légende mythologique fait souvent descendre, comme Osiris et en vertu des mêmes idées, à la dernière des générations divines et au degré d'émanation le plus rapproché de l'humanité, est en même temps identique au *provojevys* primordial, issu de l'Ultime éternel, à l'enfant divin porté sur le lotus, première manifestation de la vie et de la puissance divines



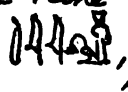
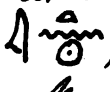
émergeant du chaos et en faisant sortir l'univers organisé, avec lequel il tend à se confondre au même temps qu'il en est le démiurge ou l'organisateur. Envisagé à ce point de vue, Adonis n'est pas seulement « le seigneur » par excellence, 𐤀𐤃𐤍 ou 𐤀𐤃𐤍<sup>(1)</sup>, le dieu suprême, il est en même temps le premier né des dieux, le principe

(1) Le nom est en réalité un simple qualificatif. Mais comme la presque totalité des noms divins dans les religions syro-phéniciennes ont le même caractère, nous croyons qu'il n'est pas possible, en présence de l'unanimité des témoignages grecs et latins affirmant qu'il avait un caractère individuel à Cypré et à Byblos et qu'il y constituait l'appellation la plus habituelle du dieu principal de ces localités, du dieu mourant et renaissant, nous croyons qu'il n'est pas possible de révoquer en doute un fait généralement attesté, ainsi que l'ont fait beaucoup d'érudits modernes, prenant 𐤀𐤃𐤍 pour une simple épithète d'un personnage divin qui aurait eu un autre nom. Un dieu 𐤀𐤃𐤍 ou 𐤀𐤃𐤍 n'a pourtant rien de plus invraisemblable qu'un dieu 𐤇𐤍. D'ailleurs 𐤀𐤃𐤍 est une des qualifications de Jéhovah chez les Hébreux, et toutes ces qualifications se retrouvent en Phénicie comme les noms individuels de dieux distincts dans la forme extérieure.

Cependant il est à remarquer que les inscriptions phéniciennes jusqu'à présent connues sont muettes sur ce dieu. 𐤀𐤃𐤍 s'y montre toujours comme un simple substantif, et même dans aucun des noms propres qu'on y a relevés il n'entre en composition à la manière des noms divins. Dans les noms bibliques non plus il n'y a que celui de 𐤀𐤃𐤍 où l'on pourrait chercher la trace du dieu 𐤀𐤃𐤍, par la comparaison avec les noms parallèles 𐤀𐤃𐤍 et 𐤀𐤃𐤍, qui se lisent sur des inscriptions phéniciennes. Le seul exemple d'emploi formel du nom d'Adonis par un écrivain oriental se trouve dans le *Ṭarikh - er - Roumî* de Macarios, évêque d'Antioche, qui appelle l'amant de Vénus 𐤀𐤃𐤍 𐤀𐤃𐤍 (Chrolachn, *Die Sabier und der Sabismus*, t. II, p. 209). Encore cet auteur est de date bien récente et paraît avoir simplement transcrit en arabe la forme grecque.

Mais l'existence très ancienne du culte d'un dieu solaire du nom de 𐤀𐤃𐤍 ou 𐤀𐤃𐤍 chez quelquesunes des populations de la Palestine ou de la Syrie, paraît attestée par le culte de 𐤀𐤃𐤍 *Aten* ou *Aten-Ra*, qu'à la fin de la XVIII<sup>e</sup> dynastie le roi

primordial d'où découlent toutes les autres générations divines. Au lieu d'être placé comme d'ordinaire au terme final de la chaîne des émanations, il peut en devenir le point de départ supérieur. Le dieu que l'on se représente le plus souvent comme adolescent peut être en même temps regardé comme « l'ancien des dieux, l'ancien des jours », et cette qualité lui appartient plus spécialement quand on le considère dans son enfance, par une de ces oppositions d'idées auxquelles se plaisait souvent le symbolisme antique, opposition qu'Héraclite, disciple des philosophies religieuses de l'Asie, voulait naturaliser chez les Grecs quand il représentait la puissance suprême qui

Amenhotep IV prétendit établir en Égypte et y substituer à la religion nationale. Le culte était certainement étranger; beaucoup des objets sacrés qu'on y employait ont sur les monuments un caractère asiatique; quelques-uns même, comme la Table des pains de proposition, jusqu'à la inconnue en Égypte, offrent une étroite ressemblance avec des objets du rituel des Hébreux. C'est sous l'influence de sa mère qu'Amenhotep IV, changeant même son propre nom, entreprit une révolution religieuse, sans doute pour faire triompher sur les dieux de l'Égypte le dieu de cette mère, qui semble avoir exercé sur son esprit assez faible une domination absolue. Or, le type de visage que les sculpteurs, toujours si fidèles en Égypte dans la représentation des particularités ethnographiques, donnent à la reine Tâï, mère d'Amenhotep IV, est celui de la race sémitique. Son nom même, , qui n'est pas égyptien, peut se transcrire en lettres sémitiques 'T ou 'RT et se rattacher à une racine de cette famille de langues, avec le sens de « gazelle » (hébreu יִרְיָה, de la racine יָרָה, qui est en arabe سب). Elle était donc originaire ou de la Syrie ou d'une des tribus sémitiques qui peuplaient alors une grande partie du Delta. En dressant des autels à un dieu que l'Égypte n'avait pas connu jusqu'alors, Amenhotep IV Khou-en-Aton paraît ainsi avoir été avant tout aux traditions du sang étranger qui, par sa mère, coulait dans ses veines. Il est pour Aton ce que les Pasteurs avaient fait pour Soutekh. Le nom de son dieu nouveau, , tel qu'il est écrit, a une signification égyptienne et veut dire « le disque du soleil ». Mais on a déjà remarqué qu'il faut y voir une orthographe égyptianisée, et combinée de manière à être significative (comme l'avait été dès une époque égyptienne même celle du nom de Hathor); d'une appellation étrangère, empruntée à une autre famille de langues. Ceci donné, le rapprochement avec יָרָה ou 'RT s'impose d'une

préside à l'univers sous les traits d'un enfant jouant aux dées (Origen. sur Hippolyt. Philosophum. IX, 9, p. 281, ed. Miller; cf. Prod. In Tim. p. 101; Chm. Alty. Paedagog. I, 5, p. 111, ed. Potter).

Nous comprenons par là comment dans le grand morceau théogonique de Sanchoniathon (p. 24, ed. Orelli) les traits fondamentaux du mythe d'Adonis sont appliqués à l'auteur de toute la race des dieux, au principe primordial, père du Ciel (𐤓𐤕𐤔) et de la Terre (𐤕𐤔𐤕), désigné comme le dieu suprême par le nom de 𐤓𐤕𐤕, qui est dans la Genèse (XIV, 18) celui du Dieu de Melchisédech et y caractérise un culte plus pur, plus spirituel que celui des nations voisines, et resté plus fidèle à l'esprit du monothéisme primitif, un culte dont Abraham peut accepter la bénédiction et qu'il reconnaît comme de la même nature que le sien propre. Dans Sanchoniathon, 𐤓𐤕𐤕 est déjà associé dans une dualité conjugale avec une déesse du principe féminin, avec laquelle il forme le couple suprême et le plus compréhensif d'où tous les autres couples divins découlent successivement par voie d'émanation. Cette déesse est appelée Βηκοῖς dans le texte grec, ce qui correspond à une forme originale 𐤁𐤕𐤕. Je n'hésite pas à y reconnaître avec Movers (Die Phoenizier, t. I, p. 575 et suiv.) l'hébreu 𐤁𐤕𐤕, "cypri", car on a en phénicien plusieurs exemples certains de la transformation du 𐤕 en 𐤓 à la manière des Araméens (voy. Schroeder, Die phoenizische Sprache, p. 111). M. Renan (Mission de Phénicie, p. 353) admet que la forme phénicienne du nom du cypri était 𐤓𐤕𐤕 et que c'est de là que dérive le nom de la ville de Beryte; d'ailleurs 𐤓𐤕𐤕 se trouve même dans l'hébreu du Cantique des cantiques (I, 17) et Plin. (Hist. nat. XII, 17, 39) appelle bratus une espèce d'arbre intermédiaire entre le cypri et le cèdre. La déesse Βηκοῖς est donc une déesse qui se manifeste sous la figure et l'emblème du cypri, arbre que les prophètes nous montrent adoré dans le Liban (Is. XIV, 8; XXXVII, 24; Habac. II, 17) et qui était en effet le symbole le plus auguste et le plus général de la divinité féminine dans son double rôle de génération et de mort (voy. le mémoire de Lagard, Sur le culte du cypri pyramidal, dans les Mém. de l'Inst. des Inscri. nouv. sér. t. XX, 2<sup>e</sup> part.); le pin, qui joue un si grand rôle dans le mythe d'Adonis (Arnob.

---

manière impériale (voy. Mariette, Aperçu de l'histoire d'Egypte, éd. de Paris, 1867, p. 37 et suiv.; et mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3<sup>e</sup> édition, t. I, p. 393).

*Adv. gent.* V, 7; *Jul. Firmic. De error. profan. relig.* p. 17, ed. Rigelt.; voy. *Movers, Die Phoenizier*, t. I, p. 578; *Mauray, Histoire des religions de la Grèce*, t. III, p. 92 et suiv.; et l'arbre de la myrte, dans lequel est transformée la mère d'Adonis et dans l'écorce duquel le jeune dieu passe dix mois, comme dans l'utérus d'une femme (*Apollod. III, 14, 4; Antonin. Liberal. 34; Ovid. Metam. X, v. 435*), ne sont que des succédanés mythiques de la cypresse (*Mauray, Histoire des religions de la Grèce*, t. III, p. 198). Le dénom. 𐤒𐤓𐤕 se retrouve encore, sous le nom de Béroé que Virgile (*Georg. IV, v. 341*) emploie pour désigner une divinité marine, dans les traditions phéniciennes mises en œuvre par *Nonnus* (*Dionys. XL I, v. 155*) comme fille d'Adonis et d'Aphrodite. Béroé est la déesse éponyme de la ville de Bérute (voy. *Mauray, Revue archéologique*, t. V, p. 349), appelée aussi des Grecs Béroé (*Nonn. Dionys. XL I, v. 5 et suiv.; 30 et suiv.; Euseb. Martyr. Pal. 4; Socrat. Hist. eccl. I, 27*).

Voici en quels termes le mythe de 𐤒𐤓𐤕 et 𐤒𐤓𐤕𐤕 est raconté dans les fragments de *Sanchroniatheon*: Γινεταί τις Ἐλαιοῦν καλούμενος Ὑψιστος, καὶ ἀγῆνα λεγομένη Βηροῦ, οἱ καὶ καλῶσιν περὶ Βύβλον, ἐξ ὧν γενεταίς Ἐπίγειος ἢ Ἀὐτοχότων, ὃν ὑπερὸν ἐκάλεσαν Οὐρανόν. .... Γενεταίς δὲ βούλῃ ἀδελφῇ ἐκ τῶν προειρημένων, ἢ καὶ ἐκλήθη Γῆ. .... Οὗ δὲ βούλῃ κατὰ τὸ Ὑψιστος ἐκ συμβολῆς Ἀθρίων κελωλῆσας ἀριερώδη, ᾧ καὶ χοὰς καὶ θυσιάς οἱ παῖδες ἐπέλεσαν. *M. Roman (Mission de Phénicie, p. 235)* a remarqué que l'on ne trouve aucune trace des noms d'Adonis ou de Eshammouy dans les inscriptions du Liban, région où pourtant le culte d'Adonis avait un de ses principaux foyers et où il constituait, du témoignage de tous les écrivains classiques, la religion nationale. Partout on y rencontre des dédicaces grecques à un Ζεὺς Ὑψιστος, οὐράνιος, ἐπουράνιος, μέγιστος, c'est à dire à un dieu suprême dont toutes les appellations helléniques se ramènent à la traduction d'un nom indigène 𐤒𐤓𐤕. Aussi le savant académicien en a conclu très judicieusement que l'Adonis qu'on adorait dans cette région était celui que *Sanchroniatheon* place au premier rang des dieux et dont il raconte l'histoire sous le nom de Ἐλαιοῦν = 𐤒𐤓𐤕. Ce nom, d'après le dire même de l'écrivain phénicien traduit en grec par *Philon de Byblos*, était usité dans la ville de Byblos concurremment avec celui de 𐤒𐤓𐤕, mais c'est dans le Liban proprement dit qu'il régnait sans partage. C'est là que le couple divin auquel s'appliquait le mythe était formé de 𐤒𐤓𐤕 et de 𐤒𐤓𐤕𐤕, comme en

Cypre de ידדא et de עשתרת, à Byblos et à Aphaca de ידדא ou ידדא et de עלת.

Je crois donc que c'est à cette forme spéciale du culte adonien que doit être rapportée une phrase de Macrobie (Saturn. I, 21), où il me semble qu'est indiqué nettement son centre principal et son berceau dans la région du Liban : Adonis quoque solum esse non dubitatur, inspecta religione Assyriorum, apud quos Veneris Archaitidis (ou Archaitidis) et Adonis maxima olim veneratio viguit, quam nunc Phoenices tenent. Les phrases qui suivent ne laissent pas de doute sur le fait que la Venus Archaitis ne soit la Venus du Liban. On a beaucoup disserté sur son surnom et Selden propose de corriger Venus Aphacitis. La qualification me paraît pourtant très claire et ne réclamer aucune correction. Venus Archaitis est la Venus spéciale d'une des plus anciennes cités chananéennes de l'intérieur du Liban, dont la Genèse (X, 17) appelle le peuple ידדא, dont les écrivains classiques rendent le nom en Ἀρακα, Ἀρακας, Arca, Archas (Knobel, Die Völkertafel der Genesis, p. 327) et dont l'emplacement porte encore aujourd'hui l'appellation de لوز. Sous l'Empire romain cette ville devint une colonie, où naquit Alexandre Sévère, et reçut alors le nom de Arca Caesarea ou Caesarea ad Libanum, Caesarea Libani (voy. Bédry, Mém. de l'Acad. des Inscri. t. XXXII, p. 685 et suiv.). Mais alors même, et malgré la célébrité de son temple dédié à Alexandre-le-Grand, elle demeura un des centres les plus importants du culte de Venus dans la région libanaïenne, et la tête de la déesse tourrelée, en divinité poliade, décora presque toutes ses monnaies coloniales (Eckhel, Doctr. num. vet. t. III, p. 361). Sur d'autres pièces nous y voyons dans un temple la même déesse, tourrelée comme la Baaltis des monnaies de Byblos et l'histoire de celles de Sidon, que couronne Alexandre vêtu de la cuirasse (Mionnet, Descr. de m'd. ant. t. V, p. 358, n° 146; Suppl. t. VIII, p. 257, n° 91). Beaucoup plus intéressantes sont celles aux têtes de Caracalla, de Macrin et d'Elagabalé (Mionnet, t. V, p. 358, n° 144; Suppl. t. VIII, p. 256, n° 98 et 99), qui montrent, au revers, sous un de ces tabernacles si bien expliqués architecturalement par M. Donaldson, la pierre conique sous la forme de laquelle on adorait la Venus d'Arca. Elle est surmontée d'une tête de femme, couverte d'un long voile qui enveloppe en descendant tout le bétyle, et penchée du côté gauche, dans l'attitude de deuil que Macrobie donne pour caractéristique de la Venus du Liban ou Venus Archaitis : Simulacrum hujus

deae in monte Libani gligitur capite abrupto, specie tristi, faciem manum lœva intra amictum sustinens, la chrymæ visione conspiciuntium manare creduntur.<sup>(1)</sup>  
 Pour les Grecs et les Romains c'était Vénus pleurant Adonis, pour les indigènes du Liban 𐤋𐤁𐤍𐤏𐤋 en deuil de 𐤋𐤁𐤍𐤏𐤋.

Dans le récit de Sanchoniathon sur la mort d'Elion on remarquera quelques circonstances importantes. J'ai déjà relevé la première et j'ai remarqué plus haut qu'elle pouvait guider les recherches d'archéologie

(1) Sur la description de Macrobe on a eu longtemps reconnaître la Vénus du Liban dans des statues de captives galloises ou germaniques, dont le sujet véritable est aujourd'hui bien établi. La découverte des bas-reliefs sculptés sur les rochers de quelques localités du Liban même, que le R. P. Bourquenoud a le premier signalés, a enfin révélé quel était exactement le type de représentations plastiques dont l'écrivain latin parlait. On voit par ces bas-reliefs qu'il a très exactement décrit la pose du deuil donnée à la déesse, mais il a oublié d'ajouter qu'elle est en ce cas toujours assise, comme les femmes pleurant Chamounz dont il est question chez Ezéchiel (VIII, 14).

Ce sont les bas-reliefs du Ghinch (Etudes de théologie, etc. des R.R. P.P. Jésuites, 2<sup>e</sup> série, t. III, n° 2 de la première partie de la planche; Renan, Mission de Phénicie, pl. XXXVIII, n° 1) et de Meschnagah (Etudes de théologie, etc. l.c. n° 1 de la deuxième partie de la pl.; Renan, Mission de Phénicie, pl. XXXIV, n° 2) que l'on peut prendre avec certitude comme les spécimens typiques de la représentation qu'il faut qualifier désormais de « Vénus du Liban ». Elle est reproduite sur quelques autres monuments que l'on n'a pas encore groupés, mais dont l'interprétation d'après le texte de Macrobe et d'après ces bas-reliefs doit être considérée comme maintenant incontestable. Ce sont :

La belle statue du Vatican, d'un style encore un peu ancien, que l'on a jusqu'à présent désignée sous le nom de « Pénélope » : Raoul Rochette, Monuments inédits, t. I, pl. XXXII, n° 1; K. O. Müller, Denkm. d. alt. Kunst, t. I, pl. IX, n° 35;  
 Une statuette en pierre calcaire, d'un charmant travail, découverte auprès de Eripoli de Syrie, qui est entrée au Cabinet des Médailles avec les collections du duc de Lagan, elle est encore inédite;

figurée pour faire reconnaître cette forme spéciale du mythe d'Adonis dans un certain nombre de représentations, où l'animal combattu par le dieu que les Grecs ont constamment appelé Adonis, sans s'inquiéter des variations locales de son nom, est un ours, comme au Ghinsh (Études de théologie, etc. des RR. PP. Jésuites, 2<sup>e</sup> série, t. III, n° 1 de la première partie de la planche; Renan, Mission de Phénicie, pl. XXXVIII, n° 1), ou un lion, comme sur quelques autres monuments, et non pas un sanglier comme dans la fable classique. Dans la légende d'Eliaou il n'est pas en effet question de ce dernier animal, et c'est en combattant une bête féroce,  $\text{עַל שׁוּבְּבֹדִיָּם דְּקִיָּוִר}$ , que le dieu est tué. Une signification symbolique assez précise s'attachait au choix du sanglier pour que cette circonstance puisse être considérée comme caractéristique d'une forme particulière du mythe. De plus, le dieu chasseur qui attaque le lion avec son épée est quelquefois figuré, non plus adolescent, mais arrivé à l'âge de la pleine virilité et barbu, comme sur un scarabée phénicien de Sardaigne (A. Della Marmora, Sopra alcune antichità sarde, pl. B, n° 89) et sur la précieuse coupe de bronze à inscription araméenne du Musée du Βασιλειον à Athènes, découverte à Olympie (Euting, Punische Steine, pl. XL).<sup>41)</sup> Ceci me paraît un indice certain de la nécessité d'appliquer

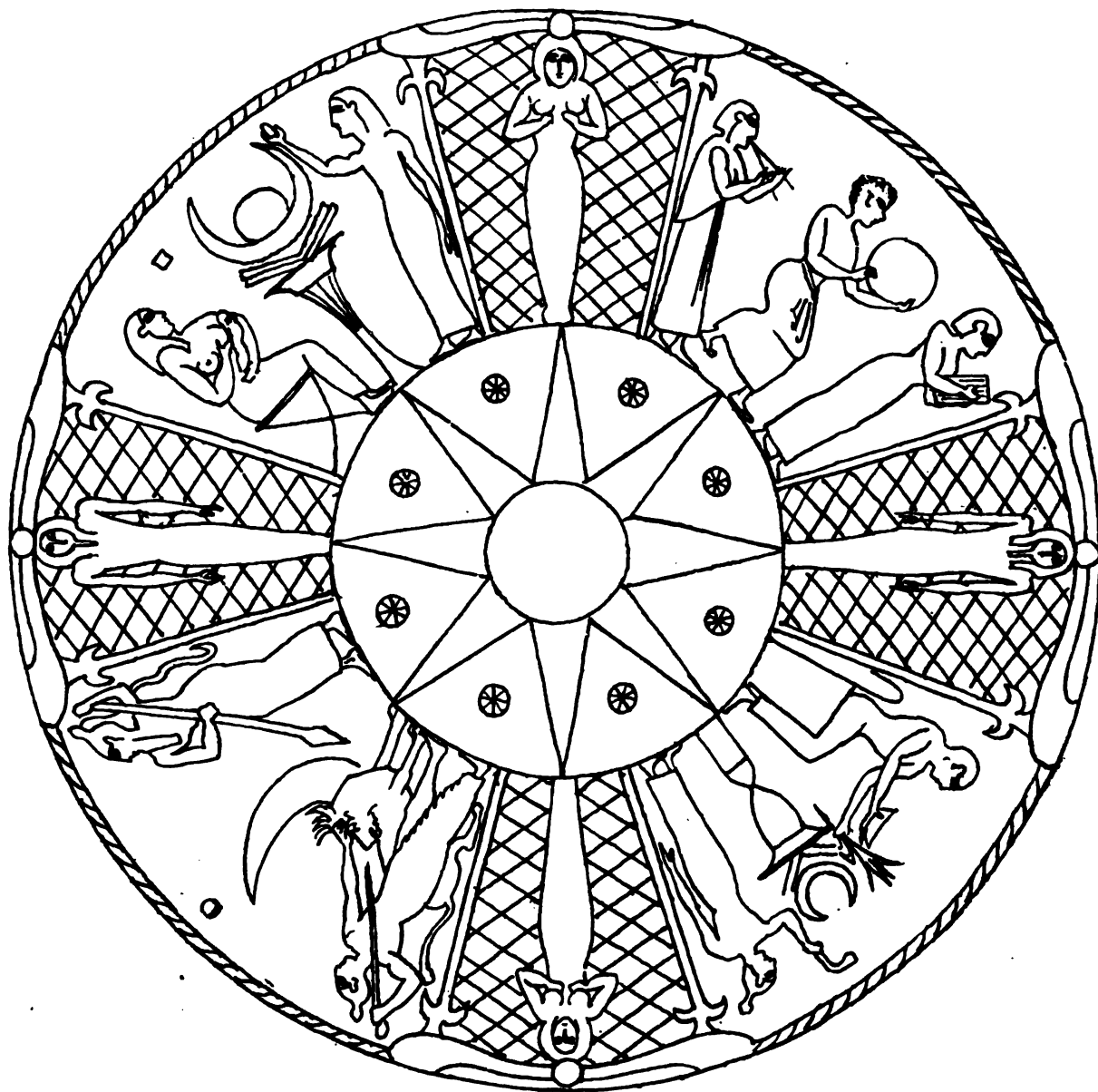
---

Un vase peint du Musée de Naples, très remarquable par son style: Mullingen, Vases grecs, pl. XLI; Gerhard et Panofka, Neapels antike Bildwerke, p. 353, n° 59; Ch. Denon et De Witte, Élite des mon. céramogr. t. IV, pl. LXXXVII.

41) L'intérêt des gravures qui décorent l'intérieur de ce monument, tout à fait analogue comme style égyptisant et comme nature de travail aux coupes d'argent découvertes à Céré et en Chypre et aux coupes de bronze que M. Dayard a exhumées à Nimroud, m'engage à en reproduire le dessin au revers de cette page, avec le fac-similé de l'inscription araméenne tracée sur la face extérieure dépourvue d'ornements. Le type des caractères de cette inscription est celui qui demeure commun à toutes les fractions de la race sémitique jusqu'au VII<sup>e</sup> siècle av. J. C. Elle contient un simple nom de propriétaire:

לנר בר נפ'ע

La coupe d'Olympie est le premier échantillon trouvé en Grèce de ces vases de



012419919146



au personnage le nom de  $\text{𐤓𐤕𐤕}$ , une marque déictive de son caractère de dieu suprême; car pour les Athéniens, ainsi que les prêtres d'Héliopolis le disant à l'ancien

métal ciselé de travail phénicien ou assyrien que le commerce apportait chez les Hellènes dès les temps homériques (*Iliad.* V, v. 740 et suiv.), qui y étaient encore extrêmement recherchés à l'époque de Chémistock (*Chémistock. Epist.* XXI, voy. ce que j'en ai dit dans la *Revue archéologique*, nouv. sér. t. XV, p. 246 et suiv.), et qui ont exercé une très grande influence sur les premiers essais de l'art hellénique (voy. De Longpérier, *Notice des antiquités assyriennes du Musée du Louvre*, 2<sup>e</sup> édition, p. 16, 119 et suiv.; *De quelques monuments des arts asiatiques récemment entrés dans les collections du Louvre*, Paris, 1856).

Le fond du vase est occupé par une étoile à huit rayons inscrite dans un cercle, avec dans les intervalles de ses rayons huit autres petites étoiles semblables et également inscrites. On pourra y chercher un symbole de l'ogdoade cosmique, des sept Cabires liés aux avec Eschmoun, si ce motif d'ornementation ne se rencontrait pas également au fond d'autres coupes où il paraît avoir un caractère indifférent et purement décoratif. Il l'est conservé jusqu'à dans les produits actuels de la dinanderie ciselée arabe, où nous le voyons fréquemment au fond des étonnelles à boire.

Le pourtour est divisé en quatre compartiments contenant des sujets divers et de nature manifestement mythologique, séparés par quatre figures debout, de style égyptien, deux d'un homme barbu, deux d'une femme portant les mains à ses seins, alternativement disposées. Au-dessus de la tête de chacune de ces figures est le disque solaire accompagné de deux grandes ailes étendues. Elles sont placées dans un champ de lignes de cunées que limitent deux colonnettes à chapiteaux imitant une fleur épanouie accompagnée de deux petites feuilles.

Ce sont les sujets représentés dans les quatre compartiments qui font le grand intérêt de ce précieux spécimen de la ciselure tyrienne sept ou huit siècles avant notre ère. Ils représentent les phases principales et successives de l'histoire d'un même dieu, et je ne crois pas que l'on puisse hésiter à les regarder comme se suivant de droite à gauche, dans la direction de l'écriture sémitique.

1<sup>o</sup> Une déesse assise sur un siège de la forme que les Grecs ont appelée *ocladias* allaita un dieu enfant; devant elle est une table ronde chargée d'offrandes que surmonte le croissant de la lune avec le disque solaire au milieu. Une femme en attitude d'adoration, debout

la plénitude de la puissance divine était exprimée dans les représentations plastiques par la plénitude de l'âge viril : Ἀσπιγὴν περὶ ἡγ' ἔφημεν ἀλὲν ἔα ποιεῖσθαι ποῖς.

en face de la déesse lui présente, de la main droite élevée, un pain d'offrande ou un œuf.

2°. Un dieu barbu, vêtu d'une longue tunique, avec un arc suspendu derrière les épaules et la tête couverte d'une tiare haute dont la forme est celle de la partie supérieure du schent égyptien, attaque un lion avec un épée. Une déesse coiffée de la même manière et vêtue d'une robe à l'assyrienne, ouvrant obliquement sur le côté, est debout en face de lui. Armée d'une sorte de glaive de très grande dimension, elle paraît vouloir aussi en frapper le lion, qui est à côté d'elle et qu'elle a saisi par la crinière au tourment de la tête. Dans le champ de la composition est le croissant lunaire, de très grande dimension, dont on ne voit qu'une des cornes.

3°. Un dieu jeune, imberbe, tenant d'une main une phiole sans pied et de l'autre une fleur épanouie, est assis sur un trône devant une table chargée d'offrandes, que surmonte le croissant de la lune. La même déesse coiffée de la partie supérieure du schent que dans la scène précédente, est debout en face de lui et semble le servir en lui présentant un objet indéterminé.

4°. Un Ὀὔπ' aux cheveux courts et frisés, à la tête nue, danse en frappant sur un tympanum entre deux Ὀὔπ' vêtues de longues robes, dont l'une joue du kinnor et l'autre de la double flûte (sur ces infâmes hiérodoules des cultes tyro-phéniciens, voy. *Mouss. Die Phœnizier*, t. I, p. 678-689).

Je vois ici la succession des phases de l'existence d'Adonis, correspondant aux formes cyclopes sous lesquelles il était adoré.

Dans le premier tableau c'est Adonis - Alo, c'est à dire naissant, porté dans les bras de sa mère Baalath ou Berouth, comme nous l'avons vu représenté par les statuettes cypristes, où il faut seulement donner à la déesse mère le nom d'Aphrodite - Astarté, d'après la forme locale du culte.

Dans le second il est Adonis - Elioun, figuré comme tel dans sa virilité complète, qui combat l'animal féroce sous la dent duquel il va mourir, avec l'aide de Baalath ou Berouth, devenue son épouse ou son amante.

Quant au troisième tableau, j'y vois Adonis - Chammon, ressuscité par les soins de la

Νεός τῆς εἰδῆς τῆς δὲ νέον ἀλὲς ἐλὶ νεφέλῃ.

La seconde particularité qu'il importe de noter dans le

déjà et rendu à son amour, dans la glorification du triomphe qu'il remporte sur la puissance hostile dont il a été un moment la victime. La différence d'âge et d'apparence dans la personne du dieu, qui était homme fait comme Elioua dans le tableau précédent, et qui figure ici comme adolescent, paraît introduire sur ce monument dans le mythe d'Adonis une notion nouvelle, qu'aucun des récits qui y ont trait ne présente, mais qui joue un rôle capital dans le mythe parallèle, et si étroitement apparenté, de l'Osiris égyptien. Son introduction dans la fable de l'Adonis tyrien n'a donc pas lieu de surprendre. C'est cette donnée que la résurrection du dieu sous les carenes de son épouse éplorée peut s'opérer par une génération nouvelle après la mort. C'est ce qu'exprime la stèle de la Bibliothèque nationale traduite par M. Chabas. « Isis, y est-il dit, fit les invocations de l'enterrement de son frère; elle emporta les principes d'Osiris, « en exprima l'essence et en refit un enfant » (Revue archéologique, t. XIV, p. 76 et 208). Plutarque (De Is. et Osir. 19) dit aussi qu'Osiris mort se couda Isis. Ainsi Horus, « vengeur de son père, » n'est autre que ce père revenant sur la terre après une génération posthume où il s'est reproduit lui-même. Le dieu ressuscité dans ce cas sous une forme nouvelle et plus jeune, ayant tous les caractères des dieux fils; la mort a été pour lui un rajeunissement, où il a puisé une nouvelle puissance. C'est le grain confié à la terre qui se développe en une végétation verdoyante (sur l'association des idées de mort et de renaissance dans les religions antiques, voy. ma Monographie de la Voie Sacrée Élusiniennne, t. I, p. 260-263). d'hymne des grands mystères de Phrygie, dont un fragment nous a été conservé dans les Πιδοσοφούμνα (V, 9; p. 119, ed. Miller), fait allusion à cette comparaison du grain en appelant Allys, identifié formellement à Adonis, χλιδεὸν ὁλέχον ἀμυγδαλέα.

Le sont également quelques vers de cet hymne qui fournissent l'application du grand croissant lunaire qui sur la coupe d'Olympie accompagne le dieu dans toutes les phases de son existence :

Ἄλλε, σὲ καλοῦσι πρὶν Ἀδούριον  
 Τροπὸν Ἰσὶν Ἀδανιν,  
 Ὀσίον δ' Αἴγυπτος ἐπουράσιον  
 Μήνης πέρας.

Récit de Sanchoiathon relatif à la mort du dieu Elioun, c'est l'obscurité qu'il laisse planer sur la cause et l'origine de cette mort. Il n'y est plus question, comme

Enfin, dans le quatrième et dernier tableau, qui me paraît une dépendance et une suite du troisième, je reconnais les réjouissances de la résurrection du dieu à l'étrée par les  $\square' \omega \tau \rho$  et les  $\omega \tau \omega \tau \rho$  attachés à son culte au moyen de ces danses ou son des instruments qui, dans les fêtes d'Adonis comme dans celles d'Ulys, finissaient par jeter les hiérodoules dans un état de fureur orgiaque (voy. Movers, *Die Phoenizier*, t. I, p. 684 et suiv.). Les instruments de musique qui figurent aux mains des gadeschim sur la coupe d'Olympie sont d'autant plus à noter que ce sont précisément ceux dont on signale l'emploi comme caractéristique dans les fêtes d'Adonis, et d'après lesquels ont été formés quelques-uns de ses surnoms, comme le *Kinnor*, qui valait à son père et à lui-même l'appellation de *Lingres*, et la flûte double,  $\aleph \gamma \aleph \gamma$ , d'où venait son nom d'U-bobas. Le tympanum n'a pas fourni de surnom connu d'Adonis, mais on sait l'emploi considérable qu'on en faisait dans les cérémonies du culte d'Ulys. Lucien (*De Dea Syr.* 50) parle des joueurs de flûte et de tympanum dans la grande fête annuelle d'Hiérapolis, et Apulée (*Métamorph.* VIII, p. 182) décrit les ministres nomades de la Déesse de Syrie, qui par plateas et offida cymbalis et crotalis personantes, *Deamque Syriam circumferentes, mendicare compellunt Deum matrem.*

Parmi les statuettes de terre-cuite et de pierre calcaire que l'on découvre par centaines dans les ruines des temples de l'île de Chypre et que les dévots y déposaient comme offrandes, il y en a un grand nombre qui représentent des hiérodoules ou  $\omega \tau \omega \tau \rho$  jouant d'un des trois instruments de musique dont je viens de parler, jamais d'un autre. Les plus multipliées sont celles qui font résonner le tympanum (En terre-cuite: Froehner, *Antiquités chypriotes*, n° 99, fotogr., et 128. — En pierre calcaire: *Revue archéologique*, nouv. sér. t. XIX, pl. VI, n° 1, dernière figure à droite; n° 2, figure en avant, au centre). Partant elle-même, assise en reine, tient quelquefois le tympanum dans les statuettes de Chypre (Froehner, *Antiquités chypriotes*, n° 164). Je ne connais encore d'exemples de l'hiérodoule jouant du Kinnor qu'en pierre calcaire (Froehner, *Antiquités chypriotes*, n° 270 et 271); c'est aussi dans la même matière que sont exécutés les remarquables spécimens de la figure portant à sa bouche la flûte *aboba* que j'ai eu l'occasion de voir dans la collection de M. Eugène Piot; on n'en a jusqu'à présent ni

dans le mythe ordinaire d'Adonis, du dieu jaloux qui envoie le sanglier tuer le jeune dieu solaire ou qui en prend la forme. En effet, du moment que le dieu qui meurt et ressuscite était considéré comme le dieu suprême,  $\text{𐤀𐤃𐤍𐤏𐤍}$ , comme l'origine de tous les dieux et le premier principe, il n'était pas possible d'attribuer son trépas à une puissance rivale et supérieure, au moins pendant une des phases de la lutte. De cette mort dont on laisse intentionnellement la cause obscure et qu'il n'est pas possible d'attribuer à une action étrangère, il n'y a qu'un pas à franchir pour arriver à la conception du dieu qui meurt volontairement et se brûle lui-même sur son bûcher, comme Aldar-Samdan ou Malgarth dans les mythes étudiés par Reoul-Pochette (Mémoire sur l'Hercule angyrien et phénicien, dans les Mém. de l'Acad. des Inscri. nouv. sér. t. XVII, 2<sup>e</sup> part.). Nous passons ainsi de la légende d'Adonis sous la forme habituelle à ce dernier ordre de fables par une transition naturelle et graduelle, et nous voyons apparaître l'identité fondamentale des deux formes d'abord assez distinctes en apparence que fait naître la notion du dieu qui meurt et revit alternativement, notion essentiellement propre aux religions syro-phéniciennes.

Au reste, avec la doctrine de panthéisme qui fait le fond de toutes les religions païennes, cet ensemble révolutionnaire de mort et de vie, dans lequel l'homme se sent emporté, n'est point distinct à ses yeux de la Divinité elle-même. Puisque Dieu est tout et que tout est Dieu, il est la mort et la vie, la destruction et la reproduction; il veut la dissolution et le renouvellement des êtres; lui-même, il vit et il meurt tout à tour. De là, pour les religions panthéistiques, une conséquence frappante: le grand Tout qu'on adore, c'est la vie et la mort réunies; c'est à la fois l'être actif et la matière passive. Aussi dans le détail des mythes et des cérémonies de l'antiquité, la Divinité occupe-t-elle tout à tour toutes les places, tantôt semblant demander des victimes, tantôt représentée comme une victime elle-même. Des trépas, les naissances, les amours, les combats rapportés dans les différents mythes n'existent que dans l'apparence. En réalité ce ne sont que des modes et des évolutions de la vie de la Divinité universelle (voy. ma Monographie de la Vie Sacrée Éléusi-

---

publiée ni décrit aucune.

La coupe d'Olympie explique ces figures votives de Cypro en montrant quelle idée on y attachait et dans quelle intention elles étaient dédiées.

-rienne, t. I, p. 422 et suiv.).

On célébrait chaque année à Hiérapolis ou Bambyce une grande fête que l'on appelle  $\pi\epsilon\rho\alpha$  ou  $\delta\alpha\mu\pi\alpha\varsigma$  (De Dea Syr. 49). Cette fête, qui avait lieu à l'équinoxe de printemps, offrait la plus étroite analogie avec la cérémonie du bûcher d'Hercule Sardon (Dio Chrysost. Orat. XXIII, p. 408, ed. Mor.; voy. Oltf. Müller, Sardon und Sardanapal, dans le Reinisches Museum für Philologie de 1829) et avec les dendrophories commémoratives de la mort d'Ulys (voy. Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 93). On apportait de grands arbres entiers dans l'avant-cour du temple et on les brûlait avec des animaux vivants et de riches offrandes. On ne peut pas douter du caractère funèbre d'une semblable cérémonie, et comme nous savons positivement que  $\gamma\gamma\eta$  était le grand dieu d'Hiérapolis, l'époux de  $\gamma\gamma\eta\gamma\gamma$  (Macrobi. Saturn. I, 23; S. Melit. ap. Spicil. Sobiesm. t. II, p. XLIV; Revue de l'Acad. des Ins. nouv. sér. t. XXIII, 2<sup>e</sup> part. p. 322 et 325), je crois qu'elle est la même que « le Dieu de  $\gamma\gamma\eta\gamma\gamma - \gamma\gamma\eta$  » (Lecl. XII, 10), que nous avons vu plus haut remplacer les Adonides dans la région araméenne de Damas et d'Emèse. Si l'on avait raconté du dieu d'Hiérapolis une légende semblable à celle d'Adonis, Lucien, suivant toute apparence, aurait eu soin de la recueillir. Son silence me paraît donc prouver que la mort périodique du Hadad de Bambyce avait le même caractère que celle de l'Hercule de Tarse et ne donnait pas lieu davantage à un récit mythologique. En Phénicie, j'ai essayé de montrer plus haut qu'il était représenté comme la victime de son père  $\gamma\gamma$  et que son nom de  $\gamma\gamma\eta$  était entendu comme synonyme de la qualification de  $\gamma\gamma\eta$  appliquée à Adonis.

En tous cas  $\gamma\gamma\eta$ , s'il est un des dieux qui meurent et ressuscitent se présente parmi ces personnages avec le même caractère que le  $\gamma\gamma\eta\gamma\gamma$  de Aïban, comme le dieu suprême, le maître de l'univers et des immortels. Sanchoniathon (p. 34, ed. Orelli) l'appelle  $\text{Ἀδωδὸς βασιλεὺς ὧν}$ . Macrobius (Saturn. I, 23) dit, en parlant de son culte chez les Syriens: Hunc ergo ut potentissimum adorant deum: sed subiungunt eidem deum nomine Abergatin; omnemque potestatem cunctarum rerum his duobus adtribuunt. Aussi est-il, lui-même, représenté comme  $\gamma\gamma\eta\gamma\gamma$ , barbu, dans l'âge de la pleine virilité, en toi coiffé d'une couronne de rayons, conformément à la description de Macrobius (I, 23), avec seulement une différence dans la direction des rayons, sur le beau cylinde araméen du Musée Britannique portant le nom de l'eunuque  $\gamma\gamma\eta\gamma\gamma \gamma\gamma \gamma\gamma\eta\gamma\gamma$ , qui

s'initiale להדרה יקרה, « celui qui adore Hadad » (A. Levy, Phœnicische Studien, fasc. II, p. 32; De Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, pl. VI, n° 24).

Atys, qui n'est que la forme phrygienne d'Aldonis et correspond exactement au dieu syro-phénicien jusque dans les détails de la conception et de la légende, est aussi quelquefois envisagé comme le premier-né des dieux, comme le principe primordial et le père universel « des Phrygiens, dit l'auteur des Περδοσοποιεμενα (V, 8, ap. III, ed. Miller, appellent ce même personnage Pappas, parce qu'il a terminé toutes choses, « lesquelles étoient dans un mouvement déordonné et confus avant son apparition. » Diodore (III, 57) parle aussi d'Atys Pappas. Arrien (Bithyn. ap. Eustath. ad Homer. Iliad. E, p. 905) dit que Pappas étoit le Zeus des Bithyniens, et Hérodote (IV, 59, cf. Origen. Adv. Cel. V, p. 262, ed. Spencer) donne Πατριάρχος comme le nom du dieu suprême chez les Scythes aujous des bords du Pont-Euxin. Le nom signifiait « père, nourricier » (Pollux, Onomast. III, 7; Suid. v. Πατριά). « Atys - Pappas s'offre donc à nous, conclut M. Maury (Rev. archéol. t. VIII, p. 644), comme le père des êtres, le créateur ou l'ordonnateur de ce monde. La création de la matière seule, de la terre personnifiée par Athéa ou Cybèle, ne lui appartenait pas : voilà pourquoi ce dieu est représenté comme l'amant, non le père de la dame de Dindymos et de Bérécynte. Celle-ci a, au contraire, une sorte de supériorité sur lui, sans doute parce que l'existence de la nature organisée étoit subordonnée à celle de la nature brute, inorganique, qui a été le point de départ de la création. »

A cet Atys - Pappas ou démiurge me paraît correspondre l'Aldonis Pygmaeon dont on nous parle (Hesych. v. Πυγμαίων) et qui n'est peut-être pas différent de l'Aldonis - Priape (Mythogr. Vatic. II, 38). C'est en effet une notion qui joue un grand rôle dans une partie des religions antiques que celle qui représente le démiurge sous les traits d'un pygmée, d'un nain contrefait (Ch. de normant, Quæstio cur Plato Aristophanem in convivium induerit, Paris, 1838), tel que le Ptah Ptahique (Hérodote. III, 37) de l'Égypte (Champollion, Pantheon égyptien, pl. VIII). Mais la question de l'Aldonis Pygmaeon, de ses représentations sur les monuments de l'art phénicien, de ses rapports avec Ptah Ptahique et le dieu égyptien Bes, est trop considérable et réclame trop de développements pour pouvoir être développée ici. Je me vois obligé de la renvoyer à une prochaine lettre, où j'aurai de l'étudier d'une manière complète.

Bornons-nous à remarquer que cette donnée du démiurge pygmée

scène une identification de la démiurge avec l'univers qu'il organise. La chose est positive dans la religion égyptienne. Le dieu représenté comme un nain difforme, aux jambes tortues, au ventre gonflé, est un dieu embryon. « Ptah, dit M. Mariette (Notice des monuments du Musée de Boulogne, 2<sup>e</sup> édition, p. 116) est le créateur des astres. Par lui a été déposé dans le sein de la matière, inerte jusqu'alors, le germe qui l'oblige à se renouveler sans cesse. Quand Ptah revêt la forme embryonnaire, son rôle est devenu passif. Cause et effet tout à la fois, il est le médium du monde visible comme il en est l'auteur. La germe créatrice a été tirée de son propre sein, où elle reposait à l'état de germe latent. » C'est à ce titre et sous ce point de vue qu'on peut admettre le rapprochement proposé par M. Maury (Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 100) entre l'Atys-Papas ou « père » de la Phrygie et le dieu Babas de Damas, qui était évidemment un dieu enfant (Damas. ap. Phot. Biblioth. Cod. 242, p. 341, ed. Bekker).

Atys ou Adonis, comme démiurge et comme régulateur des mouvements célestes, peut ainsi arriver à s'identifier au dieu  $\alpha\sigma\pi\omega\varsigma$ . Les peuples de l'Orient ont souvent comparé le soleil à un pasteur qui garde les troupeaux célestes, c'est à dire les constellations et les nuages (voy. Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 91); aussi Atys est-il appelé  $\pi\alpha\sigma\chi\upsilon\varsigma$   $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\omega\varsigma$   $\alpha\sigma\pi\omega\varsigma$  (Origen. con. Hippolyt. Philosophumena V, 9, p. 119, ed. Miller),  $\alpha\pi\omega\delta\alpha\varsigma$  (Ibid. V, 8, p. 114, ed. Miller),  $\beta\omega\kappa\alpha\delta\alpha\varsigma$  (Theocrit. Idyll. X, v. 40; cf. Tertullian. Adv. nat. I, p. 48, ed. Rigalt.), et Adonis est quelquefois aussi donné comme un berger (Virgil. Eclég. X, v. 18). Mais les Phrygiens eux-mêmes interprétaient le titre d' $\alpha\pi\omega\delta\alpha\varsigma$  par  $\alpha\tau\iota$   $\pi\alpha\delta\omega\varsigma$  (Philosophumena V, 8, p. 114, ed. Miller), étymologie allusive et peu philologique, qui est aussi celle que Pétion donne pour le nom d' $\alpha\pi\omega\delta\omega\varsigma$  (Cratyl. p. 49, ed. Bekker). Le dieu qui guide les révolutions célestes devient le dieu qui lui-même prend part à ces révolutions, qui les opère en lui-même et sur lui-même. Et ceci nous ramène à l'identification du dieu cosmique et du dieu solaire, à  $\gamma\delta\psi\chi$  remplaçant Adonis dans le culte local de Sidon, ainsi qu'à l'Adonis de la Mecque antéislamique, qui est  $\text{إدريس}$  ou  $\text{إدريس}$ , le fils du dieu  $\alpha\sigma\pi\omega\varsigma$  et  $\chi\epsilon\phi\omega\varsigma$  Hobab.

La légende des deux pierres sacrées des collines de Safa et de Marwah, que nous venons d'étudier avec bien des développements et des digressions, jusqu'à



coaxir le risque de faire perdre au lecteur le fil de nos raisonnements et de paraître nous-même oublier l'objet principal de nos recherches, le culte antéislamique de la Mecque, pour l'examen des différentes formes du culte d'Adonis — la légende des deux frères sacrés *أساف* et *نائلة* ne correspond qu'à une partie du mythe syro-phénicien au quel nous l'avons comparée, d'accord avec M. Krael. Nous y avons retrouvé sous des traits fort peu méconnaissables la mort ou la disparition d'Adonis, la portion de la légende et de ses fêtes qu'on appelait *ἀγασπισός*. Mais il nous a été impossible d'y apercevoir aucune trace de la seconde moitié de la fable et des fêtes, de ce que dans les cérémonies de Byblos on appelait *ἐγχεσις*, de ce qui, en Phrygie, dans les rites en l'honneur d'Atys, était le réveil, *ἀγέγχεσις*, par opposition à l'assoupissement, *κατευνασμός* (Plutarque, *De Is. et Osir.* 69), c'est à dire de la résurrection du jeune dieu solaire après son trépas prématuré et de sa réunion à son amante divine. Faut-il croire que l'histoire de l'Adonis arabe de la Mecque restait ainsi incomplète, sans cette résurrection qui est indispensable à la signification du mythe? Je ne le pense pas, et il me semble retrouver la portion de la fable qu'il nous reste à chercher dans les traditions relatives à un des lieux les plus saints du voisinage de la Mecque.

Ce n'est pas à vous, Cher Monsieur, qu'il est besoin de rappeler que l'acte principal et culminant du pèlerinage musulman, celui dont l'accomplissement entraîne la qualité de *hadji*, n'est pas tant la visite à la Kaabah que celle au mont Arafah et l'assistance aux cérémonies religieuses qui s'y célèbrent le troisième jour de la fête, c'est à dire le 9 du mois de dhoul-hidjah (Burckhardt, *Voyages en Arabie*, t. I, p. 394 de la traduction française; Burton, *Pilgrimage to El-Medinah and Meccah*, t. III, p. 239; Wustenfeld, *Geschichte der Stadt Mekka*, p. 337). Si cet usage a été conservé par Mahomet, qui dans son dernier pèlerinage donna l'exemple du sermon qui se préche en ce jour du haut de l'Arafah et auquel tout pèlerin est tenu d'assister sous peine de perdre le mérite de son voyage sacré, on sait de la manière la plus positive que la visite au mont Arafah était une partie essentielle du *hadji* depuis sa fondation, bien avant l'islamisme, et que l'importance qu'on y attache est un legs des temps du paganisme.

Le mont Arafah était donc pour les anciens Arabes une de ces montagnes sacrées, qui ont une place importante dans les religions syro-

phéniciennes (Movers, *Die Phoenizier*, t. I, p. 667-671), où, comme le dit très bien M. de Vogüé (*Syrie centrale, Inscriptions sémitiques*, p. 106), « le culte de la pierre, et de la pierre conique, se relie à celui de la montagne isolée, du lieu haut considéré d'abord comme le séjour de la divinité, puis comme identique à la divinité elle-même. Ils étaient en Palestine, en Phénicie et en Syrie: le Casius (Sanhoniath. p. 16, ed. Orélli; Movers, *Die Phoenizier*, t. I, p. 668 et suiv.; De Vogüé, *Syrie centrale, Inscriptions sémitiques*, p. 104); le Liban (Sanhoniath. p. 16; Etymol. Magn. v. 2 Nibavos); l'Anti-liban (Sanhoniath. p. 16); l'Hermion (Euseb. *Onomast.* s. v.; S. Hier. *Comment. in Psalm.* 133; Lib. Henoch. VII), à qui son caractère divin valait le nom de  $\text{לֵבָנוֹן}$  (Jud. 111, 3; 1 Chron. V, 23); le Chabor (Sanhoniath. p. 16; voy. Ewald, *Abhandlung über die phoenitischen Ansichten von der Welterschöpfung*, p. 43; Bunsen, *Aegypten Stela*, t. V, p. 287 et suiv.; Renan, *Mém. de l'Acad. des Inscri. nouv. sér.* t. XXXIII, 2<sup>e</sup> part. p. 262); le Carmel (Euseb. *Histor.* II, 78; Sueton. *Vespasian.* 5; Lamblich. *Vit. Pythagor.* 3; voy. Movers, *Die Phoenizier* t. I, p. 670); le biblique  $\text{לֵבָנוֹן}$  ou  $\text{לֵבָנוֹן}$  dans la Pénée (Genes. XXXII, 32; Jud. VII, 8) et son homonyme le  $\text{Πεῖρος}$   $\text{πεῖρος}$  de la côte de Phénicie (Strab. XVI, p. 754). Elagabale, le dieu d'Emèse, adoré sous la forme d'une pierre conique, était aussi, d'après son nom même de  $\text{לֵבָנוֹן}$ , un dieu-montagne (Movers, *Die Phoenizier*, t. I, p. 669 et suiv.; De Vogüé, *Syrie centrale, Inscriptions sémitiques*, p. 104 et suiv.). Les Sarrasins du VI<sup>e</sup> siècle de notre ère rendaient encore un culte au mont Horeb (Antonin. Mart. *Itin.* 38), auquel les Hébreux de l'époque des rois attribuaient un caractère sacré (1 Reg. XIX, 8) et dans lequel ils voyaient au des trônes de Jéhovah sur la terre. Enfin le dieu arabe et nabatéen  $\text{ذو الشرى}$  ou  $\text{ذو الشرى}$  s'identifiait lui-même avec le mont  $\text{لَبْنُون}$  d'où il tirait son nom et devenait ainsi un dieu-montagne (De Vogüé, *Syrie centrale, Inscriptions sémitiques* p. 120 et suiv.); d'où Etienne de Byzance appelle le mont  $\text{لَبْنُون}$   $\text{Λουσανή}$ ,  $\text{οὐρανὸς καὶ ἀστρονομία ἱερὸν Ἰσραὴλ$ . En général il est à remarquer que les montagnes sacrées et divinisées étaient des pics isolés dont la forme rappelait plus ou moins exactement la forme symbolique du cône, la plus habituelle et en même temps la plus auguste parmi celles que pouvaient recevoir les pierres où la divinité était contenue

(1) C'est d'après le Chabor que les navigateurs phéniciens avaient donné le nom d'Αβέλιος ou Tabéλιος au plus haut sommet de l'île de Rhodes, sur lequel on adorait un Zeus Αβέλιος (Abhian. XII, 27).

résider. Et si l'on se reporte aux croquis du mont Arafah donnés dans l'Atlas des voyages d'Ali-Bey et dans le troisième volume du pèlerinage du capitaine Burton, on y verra qu'il rentre dans ce type plus particulièrement sacré dans les idées des religions syrophéniciennes.

Des docteurs musulmans affirment unanimement que le mont Arafah doit son caractère exceptionnel de sainteté au souvenir de la première rencontre d'Adam et d'Eve, chassés du paradis (Burton, Pilgrimage to El Medinah and Meccah, t. III, p. 259 et suiv.; Münsterfeld, Geschichte der Stadt Mekka, p. 338). Nos premiers parents, dit-on, furent après leur faute transportés sur la terre loin l'un de l'autre, Adam à Ceylan et Eve à Djeddah. Après 120 ans de séparation (remarquez ce nombre calendaire:  $12 \times 10$ ) et après s'être longtemps cherchés, ils se retrouvèrent enfin pour demeurer réunis sur la Montagne de la miséricorde, qui reçut de là son nom de « Montagne de la reconnaissance, » زِجْر, du verbe زَجَرَ, « reconnaître, » et aussi « se réunir. » Il est évident qu'ici encore nous avons une antique légende mythologique revêtue d'un déguisement de noms bibliques, qu'il n'est pas trop hardi de chercher à pénétrer.

On sait que les Arabes croient posséder à Djeddah le tombeau d'Eve et l'entourent d'une vénération superstitieuse. Le seul voyageur européen qui ait pu jusqu'à présent le visiter est le capitaine Burton. Sa description qu'il en donne est de la plus grande importance (Pilgrimage to El Medinah and Meccah, t. III, p. 387), et je crois devoir la reproduire textuellement: « The mother is supposed to lie, like a muslimah, fronting the Kaabah, with her feet northwards, her head southwards, and her right cheek propped by her right hand. Whitewashed, and conspicuous to the voyager and traveller from afar, is a diminutive dome with an opening to the west; it is furnished as such places usually are in El Hejaz. Under it and in the centre is a square stone, fluted upright and fancifully carved to represent the omphalic region of the human frame. This, as well as the dome, is called El Sarrah, or the navel. The cicrone directed me to kiss this manner of hieroglyph. »

L'intelligent voyageur anglais ajoute un peu plus loin: « The idol of Jeddah, in the days of Arab litholatry, was called Sakhrak Lawilah, the long Stone. May not this tomb of Eve be the moslemised revival of the old

idolâtry ?" Il n'y a pas moyen de douter en effet que la pierre donnée aujourd'hui comme se dressant sur le tombeau d'Eve ne soit une de ces antiques pierres dressées de forme parallélogrammatique (إصبع) qui constituaient les simulacres divins les plus répandus chez les Arabes et dont j'ai parlé au commencement de la présente lettre. La tradition qui lui donne un rôle analogue à celui de l'omphalos de Delphes est certainement antique et d'origine païenne. Pour qu'on en ait fait sous l'empire des idées musulmanes la tombe et l'image d'Eve, il faut que cette pierre ait primitivement symbolisé une divinité féminine, et c'est suivant toutes les raisons. - blanches à cette notion du principe femelle que se rapportait la cavité symbolique sculptée à la surface du bloc, cavité que les pèlerins musulmans baissent encore aujourd'hui dévotement comme ceux des âges païens. On peut en effet se demander si dans la pensée des premiers dédicataires de la pierre de Djeddah c'était réellement un nombril, comme on l'interprète aujourd'hui, et si ce n'était pas une image plus expressive et plus brutale de la génération féminine, analogue aux empreintes de la pierre sacrée d'Énéide (Herodian. V, 3, voy. Ch. Lenormant, *Rev. numism.* 1843, p. 273 et suiv.) et de la pierre phrygienne de la Mère des Dieux (Plutarque. *De fluxu.* p. 756, ed. Reiske; Falconnet, *Mém. de l'Acad. des Ins.* t. XXIII, p. 213 et suiv.). Ce qui est certain, c'est que les historiens arabes signalent sur le rivage de Djeddah une fameuse pierre sacrée, identique à la *صخرة طولة* (Yéqout, dans Kroll, *Ueber die Religion der vorislamischen Araber*, p. 12), qu'adoraient spécialement les Benou-Malakian de la race de Kinânah. La divinité qu'elle figurait portait le nom de *صوم*, le Bonne Fortune (Pococke, *Spec. hist. Arab.* p. 101; Oriander, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. VII, p. 198), qui peut s'appliquer également aux divinités des planètes Jupiter et Vénus (voy. plus haut, p. 162). Mais comme je ne crois pas possible de douter que la pierre actuelle du tombeau d'Eve à Djeddah ne soit l'antique pierre sacrée de *صوم*, il me semble évident, contrairement à l'opinion de M. Kroll (*Ueber die Religion der vorislamischen Araber*, p. 11 et suiv.), que tous ce dernier nom les Benou-Malakian adoraient la planète Vénus à la fois comme déesse du sort heureux et du principe féminin de la génération universelle.

Voici donc un exemple positif où la grande déesse de l'Arabie païenne, en même temps planétaire et génératrice, a été identifiée à Eve dans la transformation des anciens cultes en souvenirs bibliques qui l'est opérée sous l'action

de l'islamisme. Il a dû en être de même au mont Arapah. Et en effet, du moment qu'on substituait Eve à une vieille divinité païenne, l'antique mère du genre humain devait prendre la place de la grande mère universelle, en conservant une partie de ses attributs caractéristiques. La substitution a pu même se faire d'autant plus naturellement que, comme nous l'avons vu plus haut (p. 172), le nom d'Eve, אֵוָה, n'était pas inconnu aux religions syro-phéniciennes, où il s'employait quelquefois comme le nom d'une personification mythique, prototype hypercosmique de la femme comme אֵוָה אֱלֹהִים, dont elle était la compagne (Sanchoniath. p. 14, ed. Orelli), était le type primordial de l'homme, envisagé à la fois comme un macrocosme et une sorte de logos.

Quant à Adam, il faut se souvenir des vers de l'hymne qui se chantait au second siècle de notre ère dans les mystères de Phrygie :

Ἄδᾶ, ὃς παδοῦσε μὲρ Ἀδούριος  
 τοῦ πόδῳλον Ἀδωνιν,  
 Ὀσίον δ' Αἴγυπτος ἐπουράκιον  
 Μήνης αἶρας, Ἑλλήνες δ' Ὀρίαν,  
 Ἐρμῆος ἱερεὺς Ἀδάμ σεβασμῶν

(Origén. seu Hippolyt. *Philosophumén.* V, 9, p. 118, ed. Miller). Ἀδάμ est ici une forme apocryphe pour Ἀδάμαστος, surnom du principal des Cabires de Samothrace. Mais ce n'est pas sans intention que cette forme a été adoptée dans l'hymne, car il résulte du témoignage précis de l'auteur des *Πιδοσοφούμενα* (V, 7 et 9, p. 98 et 118, ed. Miller) que dans le syncrétisme des mystères phrygiens au commencement de l'ère chrétienne et dans les doctrines des plus anciennes sectes gnostiques on avait établi une identification entre Atyr et Adonis, d'une part, et d'autre part l'Ἀδάμαστος de Samothrace, transformé en Ἀδάμ ou Ἀδάμας, ainsi que le אֵוָה אֱלֹהִים de la Kabbale et même l'Adam biblique (voy. Maury, *Revue archéologique*, t. VIII, p. 236-244).

Ce sont là des faits importants et positifs qui viennent confirmer les indices intrinsèques que la légende musulmane de la séparation d'Adam et d'Eve après leur longue séparation sur le mont Arapah présente en elle-même de la nature primitive. Nous sommes autorisés par là à regarder cette légende comme une transformation de la fable de la séparation d'Adonis renversée à son

épouse divine, fable déguisée sous un voile tout à fait transparent. Ainsi, après avoir trouvé à la Mecque même, dans la tradition des collines de Cafa et de Marwah, le premier acte du mythe d'Adonis, la mort du jeune dieu, nous en reconnaissons dans les traditions du mont Arafah le second acte, la résurrection.

Et ceci nous permet, je crois, non pas d'expliquer toutes les cérémonies, conservées traditionnellement malgré le changement de religion, qui composent encore aujourd'hui les rites du hadj. Je l'ai déjà dit plus haut, je n'aurai pas tous le rapport la même hardiesse que M. Dozy. Il est une partie de ces cérémonies, comme les lithobolies de la vallée de Minâ, dont le lien avec le but principal de la fête demeure tout à fait obscur. Il en est d'autres, comme la station à Mouzdelifah le quatrième jour du hadj, dont l'intention originale échappe complètement, faute de traditions comme celle du mont Arafah, qui nous explique pourquoi la plaine de Mouzdelifah est un lieu sacré. Mais l'étude que nous avons faite des légendes de Cafa et de Marwah comme de l'Arafah, et les conclusions auxquelles elle nous a conduits, m'autorisent et m'engagent même à proposer au sujet de l'intention générale du hadj primitif des âges payens, de l'origine et du sens de cette fête, une conjecture que je crois pour le moins plausible et que je soumets à votre jugement, qui en pareille matière a tant d'autorité.

J'ai démontré plus haut, et d'après des preuves qui me paraissent rendre ce fait incontestable, que la divinité principale à laquelle était dédiée la Kaabah, la divinité représentée par la « pierre noire, » était une Vénus idéalisée. La fête annuelle du pèlerinage de ce temple, devenue rapidement la grande fête religieuse nationale des Arabes du Hedjaz et même de tous les Arabes proprement dits, devait donc être en rapport avec la nature de la déesse qu'on y adorait. Et d'après les deux légendes connexes de Isâf et Mâilah à la Mecque, puis de la réunion d'Adam et d'Eve au mont Arafah, qui m'ont semblé être les deux parties d'un seul mythe originaire, le hadj de la Mecque avant l'établissement de l'islamisme et surtout à l'époque de la fondation me paraît avoir été les Adonides des Arabes.

M. Dozy (*Die Israeliten zu Mekka*, p. 114) a très bien établi que la visite à la Ka'abah, les sept tournées autour du sanctuaire et les courses entre les collines de Safa et de Marwah, qui terminent aujourd'hui les cérémonies du hadj, les commençaient à l'origine et que le jour de l'Arafah ne venait qu'après. Ici est capital pour notre manière de voir et détermine bien la signification de la cérémonie. Le pèlerin visitait d'abord le sanctuaire de la déesse et les deux collines auxquelles se rattachait le souvenir de la mort de son amant; il courait sept fois entre les deux pierres sacrées qui passaient pour le couple divin lui-même, métamorphosé par un pouvoir jaloux. C'était la fête de deuil, correspondant à ce qu'on appelait à Byblos *apavispōs* (Lucian. *De Ala Syr.* 6) et en Phrygie *akuvraspōs* (Plutarch. *De Is. et Osir.* 69). Si l'on devait admettre l'opinion de M. Dozy (*Die Israeliten zu Mekka*, p. 110), qui conjecture ingénieusement que le nom donné à ce premier jour du hadj, *أول يوم*, lequel sous sa forme actuelle n'offre qu'un sens fort peu satisfaisant, est la corruption d'un nom primitivement analogue à l'hébreu *תְּרוּעָה*, "trompette," d'où le *תְּרוּעָה יום* qui est une des fêtes de l'année juive (Levit. XXIII, 24; Num. XXIX, 1-6); si l'on devait admettre définitivement cette opinion très séduisante, elle fournirait un nouvel argument en faveur de mon explication, car l'emploi des cors et des trompettes comme instruments de deuil dans les fêtes d'Alys (Ovid. *Erist.* 1, 1, v. 39), ainsi que dans les processions de la Déesse de Syrie (Apul. *Metam.* VIII, p. 184) était tel qu'on avait donné au jour de la pompe funèbre du dieu phrygien le nom de *tubilustrium* (Plin. *Hist. nat.* XVI, 10, 15).

Mais je ne crois pas, avec le savant professeur de Leyde, qu'il faille considérer comme d'anciens cors sacrés dont on aurait oublié la destination première les deux grandes cornes de bélier suspendues d'abord à la porte de la Ka'abah puis au mur intérieur, qui tombèrent de vétusté au temps de Ibn-Tobeïr (Aragi, p. 109, III et 107; Ragwini, t. I, p. 107). On disait que c'étaient les cornes du bélier qu'Abraham avait sacrifié à la place de son fils Ismaël. Il est vrai que les rabbins rapportent une tradition exactement pareille au sujet des cornes qui à Jérusalem servaient à appeler aux cérémonies du temple et figuraient principalement à la "Fête des Trompettes" (Bayer, *depic. talmudic.* p. 2504). Cependant ce qui me paraît le plus frappant dans le récit relatif à ces cornes de bélier est qu'il vient

s'ajouter aux autres indications montrant que dès avant Mahomet on avait rattaché au culte de la Kaabah la tradition biblique du sacrifice d'Abraham, dont les musulmans continuent à placer le théâtre auprès de la Mecque (Caussin de Perceval, *Histoire des Arabes*, t. I, p. 166). M. Muir (*Life of Mahomet*, t. I, p. CCXV - CCXVIII) et M. Sprenger (*Das Leben und die Lehre des Mohammedi*, t. I, p. 13-92) ont établi que cette formation de la légende abrahamique de la Mecque eut lieu seulement dans le cours des derniers siècles qui précéderent l'islamisme et sous l'influence des Juifs, toujours croissante en Arabie. C'est alors et par les Juifs que commença le travestissement biblique des anciens mythes païens de la Kaabah et du hadj, continué par l'école des hanafites et complété par Mahomet dans des vues systématiques. La plus grande partie de ces anciens mythes, déshabillés, fut englobée dans la légende abrahamique. Aussi est-il intéressant de voir que le sacrifice d'Abraham n'est pas seulement placé à la Mecque mais mis en rapport avec une partie des rites du hadj, dont il est donné comme le prototype et l'origine (voy. à ce sujet les précieux extraits d'un Manuel arabe du pèlerin que donne le capitaine Burton : *Pilgrimage to El-Medina and Mecca*, t. II, p. 240 et suiv.). Nous avons vu plus haut, par un célèbre passage de Philon de Byblos, que dans le syncrétisme des premiers siècles de l'ère chrétienne les Phéniciens identifiaient le sacrifice d'Abraham à la mort du Mowjeris (מ'כ'ר) divin Adonis, victime de son père 72. N'en fut-il pas de même à la Mecque ? La légende de Isâf et Hekel semble attribuer le sort funèbre des deux amants divins à la puissance jalouse d'une divinité résidant dans le temple. Dans ce mythe, que nous ne connaissons qu'imparfaitement et sous une forme altérée, qu'il nous faut donc restituer en grande partie en complétant les quelques débris que nous en ont conservés les docteurs musulmans par une comparaison avec les mythes analogues de la Syrie et de la Phénicie, Isâf ou Hekel, amant de sa propre mère, n'aurait-il pas succombé sous le colère jaloux de Hobal, à la fois son père et son meurtrier ? Nous avons constaté plus haut avec certitude que le dieu Hobal avait été, dans la transformation biblique des légendes religieuses de la Mecque, confondu avec Abraham.

Quoiqu'il en soit, deux jours après cette première partie de la fête à laquelle j'ai attribuée une signification origininaire de deuil, le 9 du mois de dhou-<sup>l</sup>-hidjah, les pèlerins se rendaient, comme ils se rendent encore aujourd'hui, au mont



Arasah, en commémoration de la réunion de la déesse à l'amant divin dont elle avait été séparée. C'était la proprement la fête joyeuse, qui répondait à l'éprous de Byblos (Lucian. *De Dea Syr.*), à l'aréepous de la Phrygie (Plutarch. *De Is. et Osir.* 69). C'était aussi la partie la plus importante du pèlerinage; il ne restait plus ensuite d'essentiel que le sacrifice du lendemain, après lequel encore aujourd'hui le hadj peut être considéré comme complet. Et les trois journées supplémentaires, remplies par des cérémonies de peu d'importance, semblent s'avoir été ajoutées que pour parfaire le nombre de sept jours, qui était la durée même des fêtes d'Adonis (Ammian. Marcell. XIX, 1), celle de la navigation de la bête du dieu d'Egypte à Byblos (Lucian. *De Dea Syr.*) et celle de l'intervalle dans lequel se développait la rapide végétation des jardins d'Adonis (voy. Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, t. II, 3<sup>e</sup> part. p. 925), nombre dont l'intention symbolique n'est pas douteuse.

Burchhardt (*Voyages en Arabie*, t. I, p. 393 de la traduction française) signale encore, dans le pèlerinage tel qu'il se pratique maintenant, le contraste entre la joie débordante et bruyante des dernières journées et l'air triste que chacun a dans le commencement, en allant au mont Arasah.

Mais ici une objection d'une certaine gravité peut être opposée au rapprochement que j'enais d'établir entre les fêtes du hadj de la Mecque et les Adonides tyro-phéniciennes. Il résulte des belles recherches de M. Sprenger sur le calendrier des Arabes avant Mahomet (*Ueber den Kalender der Araber vor Mo.ammed*, dans le t. XIII de la *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.*), confirmées par M. Dozy (*Die Israeliten zu Mekka*, p. 126), que le septième mois de l'année antique, dans lequel avait lieu le pèlerinage, était le mois qui commençait vers l'équinoxe de printemps et répondait au Nisan des Hébreux, des Assyriens et des Araméens, d'où l'assimilation que M. Dozy (*Die Israeliten zu Mekka*, p. 127-132) a prétendu faire entre le hadj arabe et la Pâque des Israélites. Au contraire, les fêtes d'Adonis avaient lieu généralement au solstice d'été, en Syrie et en Phénicie (S. Hieronym. *Ad Ezechiel.* VII, dans les *Opp. omnia*, t. III, p. 750; cf. t. IV, part. 2, p. 564; Moïse Maïmonide, *More nébouschim*, III, 20, voy. Deyling, *De festis super Chammuz*, dans ses *Observat. sacra*, t. III, p. 533) comme en Grèce après qu'elles y eurent été importées (Thucyd. VI, 20; Plutarch. *Alcibiad.* 18, *Nic.* 13, voy. Engel,

*Hypros*, t. II, p. 562 et suiv.; A. Rochette, *Revue archéologique*, t. VII, p. 120 et suiv.). Une telle différence d'époque, si la date des Adonidiées était absolue et constante, ne permettrait pas d'assimiler les deux fêtes.

Mais il faut remarquer d'abord que les fêtes de la mort et de la résurrection d'Alys, qui offrent une si étroite analogie avec celles de la mort et de la résurrection d'Adonis, avaient lieu au même moment du début du printemps, que le pèlerinage antéislamique de la Mecque (Ovid. *Metam.* X, v. 104 et 155; *dauid.* II, v. 620; *Macrob. Saturn.* I, 21; *dauid.* I, 17; S. Augustin. *De civit. Dei*, VII, 25; *Suid.* v. 2. *Alas*). C'est aussi à l'équinoxe vernal qu'on célébrait à Héracopolis ou Bamyce la cérémonie de la pyre (Lucian. *De Dea Syr.* 49), dont je montrai un peu plus haut le rapport avec le deuil d'Adonis ou de Hadad-Rimmon, son remplaçant à Damas.

D'ailleurs les Adonidiées elles-mêmes ne se célébraient pas partout à la même époque. Dans quelques localités la fête, de solsticiale, devenait équinoxiale. Ammien Marcellin (XXII, 2; voy. Mozer, *Die Phoenizier*, t. I, p. 266) nous apprend qu'à Antioche elle avait lieu au renouvellement de l'année syro-mésopotamienne, c'est-à-dire à l'équinoxe d'automne. Ainsi que l'a remarqué M. Hübner, les lamentations de Chammoz dans le temple de Jérusalem, que décrit Ezéchiel (VII, 16), paraissent avoir eu lieu à la même époque; car le prophète dit formellement (VIII, 1) avoir eu dans le 6<sup>e</sup> mois de l'année la vision qui le fit assister aux abominations payennes qui se célébraient à ce moment même dans le temple de Jéhovah; et à la manière dont on comptait habituellement l'année à l'époque où il écrivait, aussi bien sur les bords de l'Euphrate qu'en Palestine, le 6<sup>e</sup> mois était éloul, août-septembre. Or, à Séleucie de Syrie le mois correspondant à éloul s'appelait *Adwviciros* (Ideler, *Handb. der Chronol.* t. I, p. 427 et 434), preuve irréfutable que cette ville y plaçait les fêtes d'Adonis. Cependant S<sup>r</sup> Jérôme, en commentant le VIII<sup>e</sup> chapitre d'Ezéchiel (*Opp. latin.* t. III, p. 699), incline à croire que le prophète y suit le système de l'année commençant à l'équinoxe d'automne, le système qui resta celui de l'année syro-mésopotamienne. Le 6<sup>e</sup> mois est donc pour lui adar, février-mars, et s'il est porté à y fixer le moment de la vision d'Ezéchiel sur les femmes pleurant Chammoz, c'est bien évidemment qu'en quelques endroits il avait eu l'occasion de voir ces fêtes coïncider avec la fin de

l'hiver et le commencement du printemps, comme celles d'Adonis et comme aussi le pèlerinage primitif de la Mecque. Et en effet Théocrite (*Idyll.* XV, v. 103) semble mettre au printemps les réjouissances de la résurrection d'Adonis (voy. Creuzer, dans le t. II, 2<sup>e</sup> part. p. 935 de la traduction Guigniaut).

Dans les formes les plus antiques du mythe d'Adonis, si l'idée de dieu jeune et lumineux qui meurt pour ressusciter ensuite y reste toujours essentiellement et invariable, il faut, comme Movers l'a fait le premier, distinguer deux systèmes sur les causes de la mort du dieu et sur la saison de l'année à laquelle elle se rapporte.

Le premier système est celui sur lequel étaient exclusivement fondées les fêtes de Byblos et d'Aphaca. La mort d'Adonis a lieu au solstice d'été. C'est dans cette forme du mythe qu'intervient constamment, avec une intention symbolique dont nous nous sommes occupé plus haut, le sanglier ou le lion, le monstre redoutable vaincu par un pouvoir jaloux que le dieu chasseur combat et sous les coups duquel il succombe. Le jeune soleil de printemps, producteur de la végétation avec le développement de laquelle s'identifie la propre croissance, est tué par un dieu de même nature que lui, mais plus viril, terrible et destructeur, qui dans certaines variantes du mythe et dans la conception fondamentale est présenté comme son père, par le soleil brûlant de l'été, dieu du feu dévorant, dont les ardeurs insupportables détruisent et flétrissent tout dans la nature, mais il ressuscite bientôt après, quand ces ardeurs s'affaiblissent, quand la saison tend à devenir tempérée, quand va arriver l'automne, amenant la maturité des fruits et une véritable renaissance de la végétation sous le climat de la Syrie.

Dans le second système le mythe n'est plus solsticial mais équinoxial. La mort du dieu n'est plus le résultat des grandes chaleurs de l'été; comme dans le mythe d'Adonis (dont la comparaison permet supposer que ce système, le plus simple de conception, a été le premier inventé), elle coïncidait avec l'affaiblissement de la puissance et de l'action du soleil pendant l'hiver (voy. Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. III, p. 220 et suiv.), avec la saison où le grain, caché dans la terre, semble mort et se décompose avant de donner naissance à une nouvelle végétation. En ce cas elle est presque toujours exprimée mythiquement par la dispute d'Aphrodite et de Perséphone pour la possession d'Adonis et par l'arrêt divin qui

condamne le jeune dieu à passer un certain temps loin de la déesse céleste, auprès de la déesse infernale; Macrobe (*Saturn.* I, 21) est seul à rapporter à cette conception le trépas sous la dent du sanglier. Dans le système dont je parle, l'année est divisée en deux saisons seulement, chacune de six mois. Adonis reste avec Aphrodite, avec son amante céleste, de l'équinoxe de printemps à l'équinoxe d'automne, après quoi il descend les six autres mois dans le sombre royaume de Periphoné, son épouse souterraine (Macrobe. *Saturn.* I, 21; S. Cyrill. *Allep.* In *Enai.* II, 3, t. II, p. 275, ed. Auberti; Schol. ad *Theocrit.* *Idyll.* XV, v. 103; Cornut. *De nat. deor.* 28; voy. Creuzer, t. II, 1<sup>re</sup> part. p. 50 de la traduction Guigniaut). En même temps, dans ce système le mythe a une physionomie tout spécialement calendaire. Les deux époques climatiques qui déterminent le changement de la condition d'Adonis sont en effet celles où se place le renouvellement de l'année dans les deux systèmes sur la manière de compter son point de départ entre lesquels se partageaient les usages des peuples sémitiques (voy. mon *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze*, p. 239 et suiv.). Adonis, ramené des enfers au douzième mois (*Theocrit.* *Idyll.* XV, v. 103), est ainsi un dieu qui meurt avec l'ancienne et ressuscite avec la nouvelle année. Aussi sa fête, commençant par la tristesse et finissant par la joie, se place-t-elle, chez les peuples qui ont suivi cette manière de voir, soit à l'un soit à l'autre équinoxe, suivant que l'on fait commencer l'année au printemps ou à l'automne.

A Antioche, où l'on employait l'année syro-macédonienne commençant avec Tisri, c'est au commencement de ce mois qu'avaient lieu les Adonides. J'ai montré ailleurs (*Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze*, p. 239) que ce comput du commencement de l'année était celui du plus ancien calendrier babylonien; je crois aussi que l'on devra établir par les doubles dates du règne de Sarru-kina en Assyrie et à Babylone que dans cette dernière cité l'année resta toujours commençant à l'équinoxe d'automne, tandis qu'en Assyrie dans l'usage civil elle partait de l'équinoxe de printemps. Il est donc intéressant de voir que dans la nomenclature qui de Babylone s'est étendue à tous les peuples sémitiques le mois qui termine l'année d'après le système porte une appellation qui se rapporte à l'idée du dieu solaire vieilli et affaibli avant son renouvellement. En effet le nom de mois qui est en hébreu  $\text{כִּסְלִי}$  et en assyrien  $\text{𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵}$  *ulab*,

37

est certainement un nom de dieu, comme celui du mois de 𐎶𐎵𐎶𐎶𐎶. Nous en avons la preuve par un contrat babylonien à transcription araméenne qu'a publié sir Henry Rawlinson (*Journal of the Royal Asiatic Society*, new ser. t. I, pl. I, n° 2); du nom d'un des personnages qui y figurent il reste dans la partie araméenne. 𐎶𐎵𐎶𐎶 et dans le texte cunéiforme les deux derniers caractères seulement ..... 𐎶𐎵𐎶𐎶 ..... *azzi*; en combinant ces débris les uns avec les autres on obtient avec certitude un nom qui était dans la transcription araméenne 𐎶𐎵𐎶𐎶, orthographe défective, comme celle de toutes les transcriptions du même genre, pour 𐎶𐎵𐎶𐎶𐎶, c'est à dire un nom propre viril où 𐎶𐎵𐎶 entre en composition comme nom divin. Dès lors il est bien difficile de ne pas comparer, comme l'a fait le savant général anglais (*Journal of the Royal Asiatic Society*, new ser. t. I, 1ère part. p. 204 et suiv.), 𐎶𐎵𐎶𐎶 pris à titre de nom divin avec la qualification empruntée à la langue assyrienne, *alile*, *alalle*, « l'antique, l'ancien, le vieux », que nous avons vue plus haut (p. 172 et 173) donnée à plusieurs dieux sur les monuments de la religion chaldéo-assyrienne.

Mais ce n'est certainement pas à cette époque de l'année que s'applique l'indication du deuxième mois, *pyri* 𐎶𐎵𐎶𐎶𐎶𐎶, chez Éléocrate. Ainsi que le dit Creuzer (t. II, 3<sup>e</sup> part. p. 935 de la traduction Guignaut), « le poète alexandrin avait en vue le retour d'Adonis aux premiers jours du printemps, ce qui nous rappelle l'Heure du printemps tenant une couronne de fleurs à côté de Proserpine revenue à la lumière, sur le vase Poniatowski (Mullin, *Vases peints*, t. II, pl. XXXI; Visconti, *Opere varie*, t. II, pl. I; voy. la p. 10; Ch. Lenormant et De Witte, *Élité des mon. céramogr.* t. III, pl. LXXIII). C'est pour la même raison qu'on donnait à l'hirondelle l'épithète d' *Adonyïs* (Hesych. et Etymol. Magn. s. v.; voy. Jacobs, *Griech. Blumenkete*, t. XII, p. 248). Le retour de cet oiseau avait lieu, en Grèce comme chez nous, au printemps; ce que rend sensible aux regards une peinture de vase de Vulci, où l'hirondelle, apparaissant au-dessus de la scène, fournit l'occasion naturelle d'un dialogue pour saluer cette saison » (*Mon. inéd. de l'Inst. Arch.* t. II, pl. XXXIV; Panofka, *Griechinnen und Griechen nach Antiken*, pl. II, n° 14; voy. Panofka, *Ann. de l'Inst. Arch.* t. VII, p. 238 et suiv.; De Witte, *Élité des mon. céramogr.* t. IV, p. 228; *Mém. de l'Inst. Arch.* t. II, p. 121).

des deux systèmes que je viens de rappeler se sont ensuite

combinés dans certains lieux, comme dans le culte de l'île de Chypre, et ont donné naissance à la forme la plus complète et la plus développée du mythe d'Adonis, à celle que raconte tout au long Apollodore (III, 14, 1-4) d'après Pany-  
-ais, et où la dispute d'Aphrodite et de Perséphoné et la mort du dieu causée par le tanglier sont deux événements distincts et successifs, se rapportant à deux phases des saisons de l'année. La vie d'Adonis est alors divisée en trois parties, d'après une division de l'année en trois saisons, qui existait chez les Phéniciens comme chez les premiers Grecs : l'hiver, durant lequel Adonis, c'est à dire le soleil, habite sous terre, car il nous est invisible la plus grande partie du jour; le printemps, où son action fait germer et pousser les plantes, circonstance représentée par l'union d'Adonis avec Astarté, la déesse de la production; enfin l'été, saison pendant laquelle rien ne vient tempérer les ardeurs solaires (Mauray, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 196). C'est à cette triple division de l'existence du dieu que font allusion les épithètes de *Ἰστρούδης* (Origen. au Hippolyt. Philostrophumen. V, 9; p. 118, ed. Miller) et *Ἰσπεύδαλος* (Theocrit. Idyll. XV, v. 86), car elle était quelquefois symbolisée par la triple passion d'Aphrodite, de Perséphoné et du dieu solaire viril, qui se disputaient Adonis (voy. De Witte, Nouv. Ann. de l'Inst. Arch. t. I, p. 534).

Dans cette forme la plus complète du mythe d'Adonis, le dieu naît à l'équinoxe d'automne, à l'époque qui pour la majorité des peuples syro-phéniciens était celle du renouvellement de l'année (S. Hieronym. In Ezechiel. VIII, 1, Opp. omn. t. III, p. 699), au moment où la tradition religieuse de Babylone plaçait la création du monde (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Berosus, p. 239), c'est à dire la manifestation du *Morjérvé* primordial avec lequel il s'identifie. Aussi dans la saison d'automne est-il, suivant les termes mêmes de l'oracle de Claros (Ap. Macrobian. Saturn. I, 18), « le tendre *laō*, »

..... *μελοτάειρον δ' ἀβρόν τ' αὖ,*

c'est à dire *ἡδὺν*, le dieu enfant porté sur la fleur du lotus (voy. plus haut, p. 192 et suiv.). C'est pour cela qu'à Paphos on donnait au mois qui se terminait à l'équinoxe d'automne, à la naissance du dieu, le nom d'*Ἥως* (Engel, Kypros, t. II, p. 562), c'est à dire de mois consacré spécialement à Adonis - *Ἥω*, à l'Adonis enfant; tandis que le mois suivant, premier de l'année chypriote, était appelé *Ἀφροδίσιος* et consacré à la glorification de sa mère Aphrodite - Astarté, la déesse spéciale et protectrice

de la contrée<sup>(1)</sup>

Presque aussitôt né, Adonis, comme dans le récit d'Apollodore, est caché par Aphrodite elle-même et confié à Perséphoné, au moment où le laboureur dépose dans la terre la semence qui doit y germer et dont le dieu est un emblème (Schol. ad Theocrit. Idyll. III, 48; Cornut. De nat. deor. 28). Mais la déesse chthonienne se montre une dépositaire infidèle de la cassette où la déesse céleste a caché l'enfant divin. Éprise à son tour de la beauté d'Adonis, elle veut le garder à toujours auprès d'elle dans sa demeure infernale; il faut l'intervention du maître des dieux et de l'univers, imploré par Aphrodite, pour que Perséphoné consente à se démaigrir d'Adonis, et les arrêts du destin prononcent que le jeune dieu doit chaque printemps être rendu à l'amour de l'Aphrodite céleste, à la fois sa mère et son épouse, sauf à revenir à la fin de l'automne auprès de la déesse souterraine et à lui donner le tiers de son existence. C'est qu'en effet pendant l'hiver le soleil semble tombé en la possession d'un pouvoir qui réside sous la terre, qu'il est sans force et presque comme mort, et qu'en même temps le grain confié à la terre semble y dormir pendant plusieurs mois avant de pousser une verdure nouvelle, tandis que s'opère dans le sol le travail mystérieux qui fera sortir de la décomposition une vie rajeunie et comme ressuscitée. Le séjour souterrain d'Adonis pendant une partie de l'année se confond ainsi avec les mois que dans la légende poétique il a passés enfermé dans l'écorce de l'arbre de la myrte après la métamorphose de sa mère. En effet nous avons remarqué tout à l'heure que l'arbre de la myrte est ici un succédané à la fois du cyprès de la grande déesse du principe féminin et du pin dans lequel Athys, mort à l'hiver, est transformé par Gibe jusqu'à sa résurrection du printemps, sans doute par allusion à ce fait que les conifères sont presque les seuls végétaux qui durant l'hiver gardent leur verdure (voy. Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 92). Ce qui

(1) Il semble résulter, d'un passage que nous avons eu l'occasion de citer plus haut (p. 145), que pour les Arabes Zaqar्यों des environs immédiats de la Palestine la fête de la naissance du jeune dieu solaire était reculée jusqu'aux environs du solstice d'hiver, au jour correspondant au Noël des chrétiens, c'est à dire au moment où le soleil, après avoir atteint le terme le plus bas de sa course annuelle, semble reprendre une marche ascendante: Schol. Gregor. Bodley. p. 43.

achève le rapprochement, c'est la cérémonie de la fête des Megalesia, en l'honneur de la mère des Dieux, où l'on promenait processionnellement un pin dans les branches duquel était attachée l'image d'Adonis jeune (Arnob. *Advers. gent.* V, 39; Jul. Firmic. *Matern. De error. profan. relig.* p. 17, ed. Rigalt.), et la représentation du célèbre autel du Musée Capitolin où l'on voit Adonis enfant sortant du pin comme Adonis de l'écorce de la myrte (*Mus. Capitol.* t. IV, pl. 77).

Au printemps les Heures ramènent Adonis des bords de l'Achéron (*Theocrit. Idyll.* XV, v. 103); il quitte la couche de Perséphoné pour celle d'Aphrodite, et déjà des fêtes de joie peuvent célébrer cette première résurrection. Le dieu revient à la lumière quand tout verdit dans la nature, quand les végétaux percent la terre et montrent leurs premières feuilles, quand le retour de l'hirondelle annonce le rafraîchissement universel. Aussi Adonis est-il par-dessus tout le dieu du printemps (*Idyl. De mens.* IV, 44). C'est alors qu'il est le dieu charmant et adolescent, 777<sup>(1)</sup>, nom divin qui entre en composition dans le nom propre 777727, qui se reconnaît avec certitude à la première ligne de la Treizième citienne (Gesenius, *Monumenta phoenicia*, pl. 13, n° 13). C'est alors qu'il s'unit à l'Atarté céleste, à la Baalath de Byblos, à la Berouth du Liban, et qu'il féconde cette mère universelle, des flanes de laquelle il est lui-même sorti. Il règne sur le monde à cette époque de l'année; il y est « le seigneur, » 7777, le maître « suprême, » 7777. Le mois de mai lui appartient spécialement (*Idyl. De mens.* IV, 44); d'un des noms les plus antiques du mois qui va de la néoménie de mai à celle de juin, mois que la nomenclature la plus habituelle appelle *iyar*, c'est à dire du nom de 77 (1 Reg. VI, 1 et 3), le mois de la splendeur des fleurs, 777777 777777, comme disent les Targumim, il tire l'appellation de Zava'as, 777, qu'on lui donnait quelquefois à Sidon (Hesych. s. v.). Et cette appellation de 777, en même temps qu'elle se rapporte au mois de 77, signifie « le brillant, le splendide. » Elle est donc à comparer au 777 des Mandaites (voy. plus haut, p. 185 et suiv.), et à Zebâ, surnom de la planète Vénus chez les Arabes d'après Barthélemy d'Asse (*Confutat. Hagarou.* p. 307).

(1) C'est là sans doute l'origine première et véritable du nom du personnage de Hérès, dont nous nous sommes occupé plus haut. Les Grecs l'ont ensuite rapproché de celui de Héra, après en avoir oublié l'étymologie et parce que Hérès avait pris chez eux un caractère tout marin.



Au mois de ziv ou d'iyar, dont la royauté appartient à Adonis adôlescent, succède le mois qui chez les Araméens porte le nom de son adversaire, le sanglier, (ܕܢܐܢ). Au double soléil de printemps succède le soléil torride de l'été, dont la puissance dénuçante porte la mort et la stérilité dans la nature, qui s'est convertie de fleurs et de verdure avec l'apparition du jeune dieu. Au solstice le soléil brillant atteint le maximum de sa force; le printemps est tué par l'été, ܕܐܝܢ ܥܝܪܐ ܕܐܝܢ ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ (Lyd. *De mens.* IV, 44). C'est le moment où l'on continue à placer la mort d'Adonis, tué par la dent du sanglier qu'il essaye de combattre, car dans le mythe aïari complet Adonis meurt en réalité deux fois et remscite deux fois, la mort à la charn étant considérée comme un événement distinct de la descente auprès de Proserpine. C'est aussi le moment où dans la région du Liban éclatent pendant quelques jours des orages, qui, entraînant les terres sèches des flancs de la montagne, donnent aux eaux du fleuve Adonis cette coloration rougeâtre que la superstition antique attribuait au sang de l'amant de Baalith (Lucian. *De Dea Syr.* 8; Hyd. *De mens.* IV, 44; cf. Hohn. *Dionys.* III, v. 109).

La mort d'Adonis au solstice d'été sert de point de départ à la troisième partie de son existence. Il est évident que dans la pensée primitive cette époque qui embrasse tout l'été et s'étend jusqu'en automne était une phase de mort; les amis du maître des dieux avaient décidé qu'Adonis resterait seul dans la troisième partie de sa vie (Apollodor. III, 14, 4). Mais comme à Byblos et en Chypre, ainsi que dans tous les pays où le culte du dieu syro-phénicien s'était propagé tel qu'il se célébrait dans ces deux centres principaux, on avait pris l'habitude de fêter la résurrection d'Adonis immédiatement après le deuil de sa mort, c'est à dire quelques jours après le solstice, pour ne pas scinder la cérémonie en plaçant ses deux phases successives à des saisons différentes; comme aussi dans la nature une renaissance de végétation se manifestait à mesure que les grandes chaleurs de l'été se tempéraient, <sup>(1)</sup> on disait qu'Adonis avait donné de sa propre volonté à son épouse céleste, à Aphrodite, le dernier tiers de son existence,

(1) Voy. ce que Pline (*Hist. nat.* XXI, 34) dit de la plante appelée adonisium ou abrotonon: Alliis admodum similis; et tot tamen rimis laedantur, sed ubi convalescere nubae vix fruticant.

qui lui était laïné en propre (Apollodor. loc. cit.). C'était un regain de fécondité et de végétation qui faisait qu'après avoir succombé sous les coups du dieu igné et terrible du solstice, Adonis ne demeurait que peu de jours parmi les morts et revenait à la lumière aussi jeune, aussi beau et aussi bienfaisant qu'auparavant.

Mais s'il en était ainsi à Byblos et en Chypre, où, le point de vue solaire et calendaire dominant dans le personnage d'Adonis, la mort était placée exactement au jour du solstice, la période des trois mois de grandes chaleurs de l'été avait le caractère original d'une période de trépas pour le jeune dieu, que la fête de deuil pouvait se placer à des moments différents de cet intervalle de trois mois, là où l'on faisait prédominer en lui la personification des phases de la végétation. Il était alors le blé moissonné à l'été (Hyd. De mens. IV, 44; Etymol. Magn. v. Adonis; Porphy. ap. Euseb. Praepar. evang. III, 11; Ananias. Marcell. XIX, 1) et on le pleurait au moment même où on coupait les céréales dans les champs. Il y avait même des lieux où on l'identifiait aux fruits cueillis à leur pleine maturité. Cette manière de voir ramenait la fête de deuil, comme à Antioche, immédiatement après les vendanges et la cueillette des fruits, c'est-à-dire à l'équinoxe d'automne, et la faisait donc coïncider avec la fin du deuxième mois, avec le renouvellement de l'année, rentrant ainsi dans la donnée essentielle du système qui avait été primitivement opposé à celui de Byblos. Quand la fête de deuil, comme à Antioche et à Séleucie, correspondait à la fin de l'année et la fête de joie de la résurrection au commencement d'une année nouvelle, le dieu mourait au terme de sa course annuelle, devenu un vieillard, 𐤀𐤏𐤍𐤓𐤕, et ressuscitait sous une forme jeune, comme nous l'avons vu dans les représentations de la coupe d'Olympie, fabriquée précisément dans un pays araméen. La résurrection d'Adonis était alors identique à une nouvelle naissance. Car c'est à l'équinoxe d'automne que revenait chaque année, comme je viens de le dire il n'y a qu'un instant, la naissance du dieu, après laquelle il retombait bientôt au pouvoir de Perséphone, qu'on représentait quelquefois l'enlevant violemment pour l'emmener dans son empire, comme l'aigle de Zeus ravit Ganymède (Plant. Menæchm. act. I, sc. 2, v. 34-35).

Tel est le cycle de phases successives dans lequel tourne éternellement l'histoire d'Adonis sous la forme complète, avec les saisons de l'année et les vicissitudes de la végétation. L'équinoxe de printemps en est un des moments climatiques

un de ceux qui changent la condition du jeune dieu, un de ceux où il revient à la lumière par une véritable résurrection. Par suite, si le plus souvent la fête où l'on célèbre à la fois la mort et la renaissance a lieu au solstice d'été, on peut aussi la placer et en fait on la place quelquefois au commencement du printemps. Et ainsi l'objection qui paraissait d'abord devoir s'élever contre le rapprochement que j'ai proposé entre le hadj antéislamique de la Mecque et les Adonides, à cause d'une différence essentielle dans les saisons des deux fêtes, se dissipe devant une recherche plus approfondie.

Vous trouverez peut-être cependant, Cher Monsieur, qu'en essayant d'attribuer ce caractère aux fêtes du pèlerinage de la Mecque dans leur origine païenne, je fais une bien large part à la conjecture. Je sens bien moi-même que c'est la partie la plus faible de ma démonstration, et si j'ai cru pouvoir présenter sous une forme affirmative quelques-unes de mes conclusions, si dans ce travail il me semble être arrivé à quelques faits certains, je ne donne mon explication du hadj antéislamique que comme une simple hypothèse sur laquelle j'appelle la discussion et la critique. En revanche, ce qui me paraît ne pas pouvoir faire l'objet d'un doute, c'est la nature de superstition purement païenne et idolâtrique des rites qui continuent encore à se célébrer pendant trois jours consécutifs dans la vallée de Mounâ ou de Minâ, au retour du mont Arafah et de la plaine de Mouzdeliyah.

Le nom de cette localité, où se fait le sacrifice du hadj, *gis*, est tiré, comme Beidawi le remarque lui-même (t. II, p. 293), du verbe très antique et tombé en désuétude *gis*, « tuer, sacrifier. » Il a donc trait aux sacrifices dont le lieu était témoin dès l'époque païenne et il porte en lui-même la preuve de la très-haute antiquité de ce rite. Albrecht Riander (*Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. VII, p. 495) a-t-il déjà reconnu dans la vallée de Minâ un des plus anciens lieux sacrés du territoire des Djorhom, probablement antérieurs même à la fondation de la Kaabah, et faisant pendant à celui de Nakhlah.

Là, suivant le témoignage d'El-Djauri (*Reishe, Primae lineae*, p. 124, Riander, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. VII, p. 495), se dressaient jusqu'à l'époque de Mahomet sept pagnes levées, honorées à titre d'idoles, dont les musulmans attribuent l'érection à Amr-ben-Lohay, comme celle de tous les

monuments idolâtriques du territoire sacré (Aboulféda, *Hist. antéislam.* p. 136 de l'édition de Fleischer; Hamza Isfahâni, t. I, p. 141; Ibn-Doreyd, p. 144; Schahrestâni, p. 43<sup>o</sup> de l'édition de Guizon; voy. plus haut, p. 157). Les groupes de pierres dressées, simplement équarries, auxquelles on attribuait un caractère sacré et que l'on regardait comme des simulacres de divinités, ne sont pas sans exemples dans les religions antiques. Le plus célèbre est celui des frustes pierres qu'on adorait à Pharae d'Achaïe sous le nom de dieux, et qu'on y voyait auprès de la statue d'Hermès (Pausan. VII, 22, 2); Dodwell (*Classical and topographical tour in Greece*, t. II, p. 172) y a comparé avec justice la sorte de cromlech dont on voit encore les vestiges sur le bord de la Voie Sacrée Élusinienne au point où elle débouche dans la plaine de Thria, après le passage des 'Persoi', et qui paraît avoir été mieux conservé de son temps qu'aujourd'hui. Dans l'Arabie même, l'éminent voyageur Palgrave (*Narrative of a year's journey through central and eastern Arabia*, t. I, p. 251 et suiv.) signale les cercles de pierres dressées du Djebel-Schommer et du Qarnim, que la tradition locale met en relation avec l'ancien culte sabéen et astralétrique, personnifié dans la figure fabuleuse de Dârim. Le nombre même des antiques pierres-idoles (جوايا) de la vallée de Thina les rattache à un culte de cette nature, car il a trait bien manifestement aux sept corps planétaires. Les bétyles du temple d'Uruk en Chaldée étaient aussi au nombre de sept, symbolisant les planètes (voy. plus haut, p. 118). Et, circonstance encore plus intéressante pour nous, c'est entre sept pierres dressées comme celles de la vallée de Thina que les Arabes du temps d'Hérodote prétaient leurs serments solennels (Herodot. III, 8).

Il ne subsiste plus aujourd'hui que trois stèles, contre lesquelles les pèlerins, séjournant plusieurs jours à Thina, jettent, en vertu d'un des rites d'obligation secondaire du pèlerinage, de petites pierres en nombre déterminé, qui doivent être de la grosseur d'une fève et apportées de la plaine de Mouzde'lijah (sur la manière dont on célèbre encore aujourd'hui ce rite et sur les explications que les docteurs musulmans en donnent, voy. Barckhardt, *Voyages en Arabie*, t. I, p. 380-384 de la traduction française; Burton, *Pilgrimage to El-Medina and Meccah*, t. III, p. 280-284). De 10 du mois de dhou-l-hidjah on jette sept de ces petites pierres contre la première stèle que l'on rencontre en arrivant de Mouzde'lijah; puis, un peu plus tard dans la journée on en jette sept à chacune des trois pierres dressées, c'est-à-dire on

lent 21; on recommence exactement de même le 11 et le 12, de telle façon qu'à la fin des lithobolies la totalité des pierres lancées d'après l'usage fixé par le rituel est de 70 (sur ces nombres, qui sont tous des multiples de 7, voy. plus haut, p. 226). Les musulmans prétendent agir ainsi en souvenir de ce qui arriva à Abraham quand, guidé par l'ange Gabriel, il allait pour sacrifier son fils Ismaël suivant l'ordre d'Allah, ou quand il accomplit pour la première fois les cérémonies du hadj. Le démon Eblis se présenta à lui à l'entrée de la vallée et chercha à le dissuader d'obéir à Dieu. Alors l'ange Gabriel conseilla au patriarche de jeter des pierres au démon pour l'éloigner; Abraham suivit cet avis, et à la septième pierre Eblis se retira. Mais au milieu de la vallée il reparut devant lui, et se montra encore une dernière fois à son extrémité; les deux fois encore Abraham usa du même moyen qu'auparavant pour se débarrasser de lui. D'autres disent que c'est Adam qui chassa ainsi le démon et apprirent leur dire d'un prophète de Mahomet; mais la version la plus généralement adoptée est celle qui attribue le fait à Abraham (voy. Pococke, *Itin. hist. Arab.* p. 306 et suiv.). C'est ce contre Satan et à l'imitation du patriarche que les pèlerins musulmans jettent encore aujourd'hui les pierres. Mais cette explication, de même nature que toutes celles que nous avons vu donner par le Prophète, et par ses sectateurs pour justifier la conservation des vieux usages du hadj dans la religion nouvelle, est démentie par un fait que nous fait connaître la précieuse chronique d'Al-Biruni (p. 101; voy. Buschhardt, *Voyages en Arabie*, t. I, p. 380 de la traduction française; Wüstenfeld, *Geschichte der Stadt Mekka*, p. 9; et mon *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3<sup>e</sup> édition, t. III, p. 363). C'est qu'au temps du paganisme, quand il y avait sept grandes pierres dressées à Mina; le nombre 21 des chaque lithobie s'obtenait en jetant trois petites pierres à chacune des idoles, et que ce fut Mahomet qui, réduisant le nombre des stèles à trois pour le faire coïncider avec celui des apparitions d'Eblis à Abraham, décida que désormais on y lancerait sept des petites pierres rapportées de Mouzdelifah.

Le grand philosophe juif Moïse Maïmonide, qui était parvenu à une connaissance des anciens cultes du paganisme oriental tout à fait extraordinaire pour son époque et qui disposait de sources d'information juives et arabes aujourd'hui perdues, a discerné du regard le plus clair l'origine idolâtrique des lithobolies de la vallée de Mina et l'ordre de rites païens auquel on doit les

rattacher. « Il est avéré, dit-il (*Epist. ad presbyt. relig.*), que les Israélites avaient  
 « jadis dans ces lieux hauts trois sortes de cultes idolâtriques, celui de Pëor, de Mercur  
 « (ס'ל'ק'ר'ז) et de Kemosch, dont ils avouent eux-mêmes l'existence et qu'ils  
 « désignent par des noms de la langue arabe. Le culte de Pëor (פ'ו'ר) consistait  
 « à se dépoiler de ses vêtements devant lui et à se prosterner la face à terre, les  
 « parties honteuses du corps relevées, dans l'attitude que les Israélites firent  
 « encore aujourd'hui pour leurs prières. Le culte de Mercur consistait dans le  
 « jet de petites pierres, celui de Kemosch à se raser la tête jusqu'au cou et à ne  
 « pas porter de vêtements cousus, ce qu'ils pratiquent toujours dans certaines  
 « circonstances et ce qui était connu chez eux bien avant que ne fût établie  
 « la loi des Israélites. Les Israélites disent maintenant: Nous avons la tête nue  
 « et nous nous abstenons de porter des vêtements cousus dans le pèlerinage en marque  
 « de soumission devant Dieu et pour nous rappeler comment l'homme doit ressusciter  
 « de son tombeau. Quant aux pierres que nous jetons, c'est au démon que nous  
 « les lançons, pour le confondre. D'autres docteurs, avouant qu'au lieu où se fait  
 « cette cérémonie il y avait autrefois des idoles, en rendent la raison suivante: Nous  
 « jetons des pierres en cet endroit pour marquer que nous ne croyons pas aux  
 « idoles qui y étaient jadis, et nous le lapidons en signe de mépris pour ces  
 « idoles. »

On voit que Maïmonide n'était pas dupe de ces raisons et  
 qu'il n'hésitait pas à voir dans les lithobolies de Mina un usage païen dont il  
 trouvait la mention chez les Rabbins de date ancienne. Cet usage fait le sujet  
 d'un chapitre spécial dans l'excellent livre de Selden (*De diis Syris, synag.*  
 II, p. 350-354).

Le livre des Proverbes (XXVI, 8), comme comparaison avec  
 celui qui honore un insensé se sert des expressions פ'ו'ר'ק'ו'ה ב'פ'ו'ר'ק'ו'ה,  
 que S<sup>t</sup> Jérôme a traduit avec une parfaite exactitude et tout à fait dans l'esprit  
 du hebreu, qui veut dire « celui qui honore un insensé fait quelque chose d'aussi  
 « déraisonnable et d'aussi vain que de rendre un culte à une idole »: *siccat qui*  
*mittit lapidem in acervum Mercurii*. Le savant Père qui consacrait la vie à traduire  
 l'écriture sainte, et les docteurs juifs qu'il consultait sur le sens du hebreu, assimilèrent  
 donc le פ'ו'ר'ק'ו'ה de la Palestine au temps de Salomon à l'*Ερματος λόγος* de

monde classique, dont il est déjà question dans l'*Odyssée* (17, v. 471).

Sur cet usage superstitieux de la Grèce et sur l'origine mythologique qu'on lui attribuait, le *Grand Étymologique* (v. Ἑρμαῖον) nous fournit de précieux renseignements. « Ἑρμαῖον est un amas de pierres et en général les pierres déposées sur le bord des chemins. Xanthus dit à ce sujet : Quand Hermès « eut tué Argus, il fut appelé en jugement devant les dieux comme ayant commis « le premier meurtre ; tous les dieux, grâce à Zeus, abolirent Hermès, mais pour « justice, ayant pris les cailloux de leurs suffrages, ils les lui jetèrent en châtiment « du meurtre. Ce qui se fait encore maintenant. » — C'est ainsi que Sylburg a très heureusement rétabli cette partie du texte, qui offrait des lacunes rendant le sens incomplet : voy. C. Müller, *Fragm. historic. graec.* t. I, p. 38. — « Hermès ayant « tué, par ordre de Zeus, Argus, gardien d'Io, fut appelé en jugement par Héra « et les autres dieux. Dans leur sentence les dieux voulurent respecter Zeus, par « l'ordre de qui Hermès était devenu coupable ; alors pour exprimer leur colère « et leur détestation de son acte, ils lui jetèrent leurs suffrages, qui formèrent un « grand monceau. On dit que c'est pour cela qu'on fait aujourd'hui des tas de pierres « et qu'on les appelle Ἑρμαῖος λόφος. » — Eustathe (*Ad Homer. Odyss.* 17, p. 1809) attribue cette seconde citation à Anticlide.

Le scholiaste Didyme, en commentant le passage de l'*Odyssée*, ajoute après avoir raconté la même historiette mythologique : ὅθεν καὶ τοὺς ἀνελωπτῶν ἄρρι τοῦ νῦν εἰς ἡμῶν Ἑρμοῦ σαρκοῦς ποιεῖν δίδουν, καὶ διαφόρως προβαλλέντων δίδουν, καὶ βούλους καλεῖν Ἑρμαῖους λόφους. Suidas et Hésychius parlent aussi des *hermaea*. Nicandre (*Cheriac.* v. 180, v. Schol. c. h. l.) les appelle Ἑρμαεα. Une épigramme anonyme de l'*Anthologie* (*Anthol. Palat.* ed. Jacobs, t. II, p. 702, n° 284) commence ainsi :

Ἐπεὶ Ἑρμείῳ με παραδείχεται ἔχων  
Ἀνελωπτοὶ δίδων σαρκόν.....

Enfin dans le Préambule des Oracles Sibyllins, que M. Alexandre rapporte à la fin du 1<sup>er</sup> siècle du christianisme, nous lisons ces vers adressés aux païens (v. 68 et 69) :

Καὶ δίδου βοάνα, καὶ ἀγᾶθματα χειροποίητα,  
Καὶ παρόδοισι δίδων συγγράματα, ταῦτα βέβηκε.

Cet amas de pierres formé par la superstition et auquel ajouter au

caillon est un acte religieux, est bien certainement, comme l'a vu Maïmonide, l'origine et le prototype des lithobolies de Mina. L'usage était en effet d'origine asiatique et aussi fréquemment observé dans les domaines des religions syro-phéniciennes qu'en Grèce. Il suffirait pour le prouver que S<sup>r</sup> Jérôme et les Juifs ses maîtres aient ainsi entendu le צור גניח des Proverbes, car ils ne pouvaient penser qu'à une coutume qu'ils voyaient pratiquer dans le pays et que la tradition leur disait y être très antique. D'ailleurs le Talmud parle à plusieurs reprises des Hermæ comme monuments de la superstition païenne sous le nom de מרקוליס manifestement corrompu du latin Mercurius (voy. les principaux passages dans Solen, p. 353), c'est à dire sous le nom même que Maïmonide emploie en parlant des rites du pèlerinage musulman. On y trouve même une forme plus moderne du proverbe biblique: אבן לזרק מרקוליס, « jeter une pierre à l'hermæum » mais ce qui est particulièrement curieux par le rapport que cette particularité offre avec ce qui se passe encore dans la vallée de Mina, c'est que plusieurs des passages talmudiques (cités aussi dans le lexique de Buxtorf au mot מרקוליס) semblent indiquer que le monceau sacré se faisait souvent autour d'une pierre dressée, à laquelle s'appliquait en ce cas le nom de מרקוליס, comme les pierres dressées contre lesquelles ont encore lieu les lithobolies du hadj, ou bien au pied d'un trilithe mégalithique, comme ceux que l'on voit en Phénicie, sur la route de Kalmoun à Tripoli (De Vogüé, Athènes français, 1854, p. 1090) et comme ceux qui existent auprès du carrel de pierres de Ayyoun dans l'Arabie centrale (Palgrave, t. I, p. 251).

Je ne saurais entrer ici dans la recherche de l'idée religieuse qui a pu faire attribuer à un simple tas de cailloux un caractère sacré et au fait d'y jeter en passant une pierre la notion d'un acte de piété, d'une pratique du culte. La question est fort obscure et fort complexe. Mon père y a touché dans son Étude sur la religion phrygienne de Cybèle, insérée au tome I<sup>er</sup> des Nouvelles Annales de l'Institut Archéologique, ainsi que dans quelques endroits de la Nouvelle galerie mythologique, et ses idées à ce sujet ont paru bien hardies à beaucoup de savants quand il les publia. Je crois cependant qu'elles sont parfaitement exactes et que le progrès de la science leur donnera raison. Mais pour revenir sur cette question il faudrait des développements que je ne saurais me permettre à la fin d'une lettre déjà trop longue. La matière réclamerait à elle seule un mémoire spécial, touchant aux



donnés les plus abstraites des religions antiques, à des idées que la plupart des mythologues trouvent encore trop subtiles pour la philosophie religieuse des peuples primitifs et qu'ils craignent d'aborder.

Je laisse donc de côté ce sujet, après m'être borné à faire ressortir l'analogie étroite des rites que les pèlerins musulmans observent encore pendant leur station de trois jours à Mina avec le jet des pierres sur le *Margemah* ou l'*hermœum* considéré comme un acte de dévotion. Mais ce qui mérite d'être soigneusement noté, ce qu'on ne peut passer sous silence, c'est que plusieurs des fêtes les plus solennelles de la Grèce se terminaient par des lithobolies, comme le grand pèlerinage des Arabes. Probablement dans l'une et l'autre contrée ces usages singuliers provenaient d'une source primitive commune. C'est à propos des fêtes de Déméter et d'Athéné à Trézène que les anciens emploient le mot λιθοβολία pour désigner un moment de la cérémonie où les assistants s'entre-poursuivaient à coups de pierres (Pausan. II, 32, 3). Dans les grands mystères d'Éleusis un des derniers jours de la partie publique de la fête voyait se produire un combat simulé à coups de pierres, qui avait lieu sous le nom de βεδδύλις (Athen. IX, p. 406; Hesych. v. βεδδύλις), cérémonie éminemment symbolique sur laquelle un des interlocuteurs des *Dipsosophistes* d'Athènes dit qu'il ne donnait pas d'explications quand même tous les assistants le feraient, παρὶς ἧς οὐκ ἄρ' ἐστὶν οἷον, μηδ' ἐκαστὸν μισθὸν ἔσθαι, et à laquelle fait évidemment allusion (Creuzer, *Symbolik*, I. VIII, sect. 1, ch. VII, t. III, p. 610 de la traduction Guigniaut; Creuzer et Hermann, *Diaps. über Homer und Hesiod*, p. 1-3; Müll. art. *Eleusinium* dans l'*Allgemeine Encyclopädie de Halle*, p. 281; Guigniaut, *Religions de l'Antiquité*, t. III, p. 1109; *Mém. de l'Acad. des Inscri.* nouv. sér. t. XXII, 2<sup>e</sup> part. p. 18, et sa *Monographie de la Voie Sacrée Éleusiniennne*, t. I, p. 293) l'hymne homérique à Cérès (v. 265-287) dans la prédiction de la déesse sur le combat terrible que doivent à jamais se livrer entre eux, et pour Démophon, les enfants d'Éleusis :

Ἐρῆσιν δ' ἄρα βούγε, περιπεδομένων ἐναιστών,  
 Παιδὲς Ἑλεωσινίων πόλεμον καὶ φύλοπις αἰνόν  
 Αἰεὶ ἐν ἐδδύλοις συνέζονε' ἅμα' αὖ πάντα.

Autant qu'on en peut discerner l'intention, les rites de ce genre dans les fêtes de la Grèce avaient un objet d'*averruncatio*, comme auraient dit les Romains; ils étaient destinés à combattre les influences funestes et à éloigner tout mauvais

sort. Une semblable idée paraît s'être attachée chez les anciens Arabes du temps du paganisme aux lithobolies de Thina. C'est du moins ce qui semble ressortir d'un vers fort obscur du poète antéislamique Abou-Dhoëib sur lequel a disserté M.

Dozzy (Die Israeliten zu Mekka, p. 123-125). L'explication même qu'on en donne depuis l'islamisme pour justifier la conservation de ce vieil usage païen, et la légende qui raconte que le jet des pierres a été pour la première fois employé par Abraham pour mettre Éblis en fuite, doivent conserver une trace de cette notion.

Me voici parvenu au terme de cette longue étude, où j'ai essayé, par une tentative peut-être trop hardie, de définir la nature de l'ancien culte païen dont la Kaabah demeura le théâtre jusqu'à la prédication de l'islamisme, et d'éclaircir les questions qu'il soulève. Le résultat que j'ai pourvuivi était d'en montrer le caractère absolument polythéiste et idolâtrique, qui n'avait rien à faire, quoiqu'en disent les docteurs musulmans, avec l'adoration monothéiste d'Allah. Je voudrais bien avoir fait passer sur ce point ma conviction dans votre esprit, mais je crains que ma démonstration ne vous paraisse encore insuffisante et mes idées en beaucoup d'endroits hypothétiques. Si du moins vous jugez que j'ai pu éclaircir quelques uns des points de l'antique mythologie de l'Asie antérieure que j'ai touchés en passant dans le cours de ce travail, je me considérerais comme amplement payé de mes peines. Et en cela j'ai garde quelque espoir.

Mais je dois reconnaître tout le premier que ma dissertation est loin d'être un modèle d'ordre et de méthode; c'est un peu une course à travers broussailles dans le domaine des religions syro-phéniciennes. Je m'y suis laissé aller à tant d'incidences, à tant de digressions parasites, que celui qui lira cette lettre aura souvent bien de la peine à suivre le fil du raisonnement principal. Aussi je crois nécessaire de résumer en finissant la thèse qu'il m'a semblé voir ressortir de mes recherches sur le vieux culte antéislamique de la Kaabah et que j'aurais voulu pouvoir mettre en lumière mieux que je n'en ai été capable.

L'ancien paganisme arabe appartient au vaste groupe de religions dont le foyer principal a été sur les rives de l'Euphrate et du Tigre, à Babylone et en Chaldée, qui embrasse dans ses domaines l'Assyrie, la Phénicie, l'Arabie, le Yémen,

Cyprus, Carthage, et dont les religions de l'Asie Mineure ne sont qu'un nouveau développement, qui s'est développé à part et qui dans cet isolement a pris une physionomie assez particulière. Il en reproduit les conceptions principales sous des noms à lui propres, qui souvent ne sont que des équivalents des noms usités dans les autres contrées, équivalents empruntés à la langue arabe. Aussi ce paganisme doit-il être étudié de la même manière, d'après la même méthode, et envisagé à la lueur des mêmes idées que les autres religions du groupe.

C'est surtout avec les religions de la Syrie et de la Phénicie, demeurées étrangères de la systématisation savante du polythéisme de Babylone, que le paganisme arabe a la plus étroite analogie. C'est par une comparaison constante avec ces religions qu'on arrive à l'éclaircir et à le comprendre, et en revanche lui-même peut offrir des secours précieux pour leur étude. Il n'y a entre les religions de la Syrie et de la Phénicie et les religions de l'Arabie antique que la différence entre l'état de civilisation de ces différents peuples. Le paganisme arabe a emprunté le fond de ses idées et les personnages principaux de son panthéon aux populations syro-phéniciennes, mais l'état de barbarie des Arabes n'a pas permis à leur religion de se développer en vertu des doctrines d'une philosophie naturaliste, comme celles de la Phénicie et de la Syrie. Elle a surtout le caractère d'une religion de familles et de tribus, où les dieux se sont multipliés à l'infini par l'effet du morcellement de la nation et de la multiplication des sacerdotalités, chaque tribu s'étant mise à adorer la divinité mâle ou femelle sous un nom particulier, de telle sorte que l'on trouve une variété indéfinie d'appellations distinctes, qui ont fini par devenir des dieux différents, pour un petit nombre de conceptions fort peu variées. Les dieux y sont donc locaux et familiers plus que distingués dans leur essence, ce qui produit le phénomène d'un panthéon prodigieusement peuplé dont les personnages n'ont d'existence individuelle que par les habitudes de la superstition populaire, et où, quand on descend au fond des idées, on ne leur trouve ni attributions séparées, ni origine autre de leur variété que la variété même des tribus, vivant isolées dans la vie nomade du désert et associant leurs dieux au gré de leurs alliances réciproques.

Mais ce qui reste surtout barbare dans l'ancien paganisme arabe, c'est la forme extérieure du culte. On se marque l'état peu avancé de civilisation des antiques tribus du Hedjaz et du Nedjd, car elles ne s'élevaient presque nulle part au-dessus

de plus grossier fétichisme. Les anciens Arabes n'ont pour ainsi dire pas d'idôles anthropomorphiques, de statues olivines. Le petit nombre qu'on en signale ont été apportés de l'étranger, des contrées où d'autres Arabes plus civilisés vivaient d'une vie sédentaire, agricole ou urbaine, le long de la frontière de Syrie, dans les provinces soumises d'abord aux monarchies grecques, puis à l'empire romain, et avaient entièrement adopté les mœurs et la culture grecco-araméenne. Et ces idôles, que nous sommes en droit de considérer comme ayant été d'un travail bien médiocre d'après les sculptures que l'on trouve encore dans le Hauran et à Palmyre, paraissent aux tribus arabes où quelques individus les avaient rapportés de leurs caravanes de commerce, des brisures d'art et de beauté, des œuvres presque ternes et mortes. À part les rares exceptions de ce genre, qui sont de date bien récente, car les statues divines que signalent les historiens paraissent avoir été toutes importées postérieurement à l'ère chrétienne — sauf celle de Baumat-el-Djandal, localité où il est déjà question d'idôles au temps des conquêtes assyriennes, d'après les inscriptions cunéiformes — les tribus de l'Arabie déserte n'avaient pas d'autres simulacres divins que des pierres dressées et grossièrement équarries, des rochers naturels et des arbres sacrés auxquels elles venaient apporter leurs adorations.

Sur un seul point du territoire de l'Arabie proprement dite ou déserte nous rencontrons un culte qui nous offre des combinaisons plus savantes avec un véritable développement de mythes, et ce culte est précisément aussi le seul qui porte un caractère moins exclusivement local. Constituant dès son établissement le gage sacré de l'alliance entre les populations d'origines diverses qui se trouvaient réunies sur le territoire de la Mecque, il devint environ 200 ans après l'unique culte commun à tous les Arabes, le culte central par excellence, et les fêtes annuelles du pèlerinage de la Kaabah furent pendant plusieurs siècles, jusqu'à Mahomet, le lien national qui attachait les uns aux autres les tribus des parties les plus éloignées de l'Arabie.

Le principal objet de la religion de la Kaabah était la pierre noire que viennent encore aujourd'hui vénérer les pèlerins musulmans, aïolithe dont la chute en ce lieu dut se faire considérée comme particulièrement sacrée. On voyait dans cette pierre l'image la plus auguste et la manifestation de la déesse de la planète Vénus, présidant en même temps à la fécondité universelle de la nature, de la déesse dont le culte était le plus généralement répandu parmi les Arabes, et seul, dès le temps d'Hérodote, adopté dans toutes les parties de la péninsule, c'est

à dire d'Allât, spécialement qualifiée en cet endroit de Kabir ou Kébirah, « la grande ».

Le temple était consacré à cette déesse, associée conjugalement à un dieu terranique et cosmique d'origine yamanite, Hobal, personnifiant la route céleste dans son ensemble, producteur des pluies qui rendent au sol allaté la fécondité, présidant aussi au cours du temps et aux destinées. Avec la forme symbolique et éminemment sacrée, qui était celle des pierres taillées pour servir de simulacres et qui lui valut le nom de Kâabah, le temple était lui-même une idole en même temps qu'un sanctuaire, et c'est pour cela qu'on avait pris l'habitude de le couvrir d'un voile au moment des fêtes, le parant et, dans la pensée emblématique qui présidait à cette cérémonie, l'habillant comme une image de la divinité. Sa fondation, et probablement aussi la chute de l'aérolithe qui en avait été la cause déterminante, la fondation était de date assez tardive et on ne saurait la faire remonter plus haut que les environs de l'ère chrétienne.

On peut, d'après les indications des écrivains arabes postérieurs à l'islamisme et les souvenirs qu'ils ont conservés par tradition, se faire une idée assez exacte de ce qu'était le sanctuaire de la Mecque au V<sup>e</sup> siècle de l'ère de Jésus-Christ, à l'époque culminante de sa célébrité dans les siècles du paganisme, lorsque Qossay eut rebâti le Kâabah, coupé l'ancien bois sacré de palmiers qui l'entourait et élevé sur une partie de son emplacement la ville même de la Mecque, car jusqu'à lui personne n'avait demeuré sur le territoire sacré.

Le Kâabah, de très petites dimensions, n'avait pas, malgré son nom, la forme d'un cube parfait, mais bien celle d'un parallélogramme de 36 coudées de long sur 22 de large, les angles dirigés vers les quatre points cardinaux, ainsi qu'il résulte des observations du capitaine Burton. Ses quatre murs, bâtis grossièrement en pierres sèches sur des fondations d'un appareil polygonal très solide, s'élevaient à une hauteur de 9 coudées (Al-Birûni, p. 109, 110, 111). Le toit était plat, en terrasse, fait avec des troncs de palmiers coupés dans l'ancien bois sacré, soutenu à l'intérieur par des piliers carrés de bois, dont la disposition rappelait celle des vieux sanctuaires de l'île de Chypre, d'une construction aussi rudimentaire malgré les richesses de sculpture qu'ils contenaient, que M. Colonna-Ceccaldi nous a fait connaître d'après les dernières fouilles (Revue archéologique, nouv. sér.

t. XXII, p. 361 et suiv.) Une seule porte s'ouvrait sur un des grands côtés, celui qui faisait face au nord-est et très près de l'angle oriental. C'est cette porte à laquelle Abd-el-Mottalib fit plus tard appliquer une des gazelles d'or découvertes au-dessus de la source de Zamzam. Après étaient suspendues extérieurement deux grandes cornes de bélier, au sujet desquelles on racontait une histoire mythologique, qui par la suite fut confondue avec celle du sacrifice d'Abraham.

La « pierre noire » était placée extérieurement, à hauteur d'appui contre l'angle est de l'édifice, afin d'y recevoir les baisers et les adorations des dévots, qui partaient de cet angle pour faire les sept tournées sacrées autour du temple.

À l'extérieur également, tout autour de la terrasse, se dressaient 360 petites idoles, scellées avec du plomb sur la crête des murs, qui personnifiaient les divisions de la marche du soleil. Une figure de Hobal, de plus grande dimension, les accompagnait et semblait le pasteur de ce troupeau de dieux inférieurs.

Celui qui entraient dans le temple y remarquait d'abord une grande colombe de bois suspendue au plafond, symbole de la déesse à qui le sanctuaire était principalement consacré. Au-dessus du petit caveau creusé sous le sol, qui servait de trésor et où l'on déposait les offrandes, était la statue de Hobal en pierre rouge, rapportée de Syrie par Amr fils de Lokay. Elle représentait le dieu sous les traits d'un vieillard à longue barbe. Sa main droite, brisée à une époque inconnue et refaite en or, tenait les sept flèches du sort. Le sac de peau contenant les flèches semblables avec lesquelles on tirait effectivement pour connaître l'avenir, était accroché au piédestal.

Des peintures représentant la déesse dans les différentes phases de son existence mythologique décoraient les murs et les piliers. Dans une elle était figurée munie de grandes ailes et tenant dans ses mains la pierre sacrée. Une autre la montrait portant entre ses bras un enfant, le mystérieux enfant divin dont elle était la mère et qui, comme dans tous les sanctuaires syro-phéniciens, n'était autre que le dieu père sous une forme juvénile, engendré par lui-même dans le sein de la divinité féminine.

Autour de la Kaaba étaient encore quelques pierres dressées auxquelles on attribuait un caractère sacré, quoique bien moins divin que celui de

l'aérolithe. C'étaient sans doute les simulacres de divinités faisant cortège aux dieux principaux du temple. Certaines de ces pierres étaient chargées d'inscriptions en caractères hiniyaritiques.

Une muraille d'enceinte environnait le tout et constituait un enclos sacré que doit encore représenter à peu de chose près l'aire entourée par les portiques du haram actuel. C'est probablement dans cette enceinte que se trouvait un palmier sacré, seul conservé du bois que fit abattre Qossay: arbre environné d'honneurs divins et considéré comme une autre image de la déesse Allât, de même que sur un point différent du territoire des Qoreychites le palmier Dhat-arrat. Au reste, cette disposition d'un vaste téménos ou enceinte sacrée, entourant l'édifice lui-même et formant parvis à ciel ouvert, était celle qu'offraient tous les sanctuaires de la Syrie et de la Phénicie (voy. Rey, Rapport sur une mission scientifique dans le nord de la Syrie, p. 8 et suiv.; et mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3<sup>e</sup> édition, t. III, p. 162) et le temple de Jérusalem lui-même (voy. le beau livre de M. de Vogüé, Le temple de Jérusalem, Monographie du Haram-ech-chérif). Le seul monument sacré de la Phénicie qui subsiste encore aujourd'hui dans un bon état de conservation, le petit temple d'Amit appelé ʾmīṭ (Renan, Mission de Phénicie, p. 62-67; pl. VIII et IX), se compose d'un petit tronc carré environné d'un téménos, d'une Kaabah qu'entoure un haram.

À côté de l'enceinte sacrée, où les immolations sanglantes paraissent avoir été interdites, vers le Nord-Est, était le champ des sacrifices, situé entre les deux buttes de Cafā et de Marrah, dans la direction où l'on découvre plus tard la source sainte de Zamzam, que la tradition veut avoir été ouverte au temps des Djorhom, cachée par eux sous une couche de terre quand ils furent contraincts d'émigrer et retrouvée seulement par Abd-el-Makkil, le grand-père de Mahomet. C'est là qu'on égorgait les victimes en l'honneur de la déesse de la Kaabah, déposant les résidus des sacrifices sur Cafā et Marrah. Au sommet de ces buttes sacrées étaient deux idoles formées de simples pierres debout. Une troisième se dressait à l'endroit le plus bas de l'intervalle entre les collines, dans le lieu qu'on appelle Bata-el-wadi et où sont actuellement les deux piliers nommés Milāin-el-akhṣarāin.

Les trois idoles, sur lesquelles je me suis longuement étendu

dans une lettre, avaient une très grande importance religieuse. Celle de Marrah représentait, sous les noms de *Maïlah*, « la caremante, celle qui embrasse, » et de « la Déesse à l'oiseau, » la déesse céleste de la Kaabah, envisagée principalement comme présidant au principe féminin de la génération et à la fécondité universelle de la nature. Celle de Safa était le jeune dieu, à la fois son fils et son amant, appelé *Isif* ou *Helik*, qui dans le culte de la Mecque et remplissait le même rôle qu'*Adonis* en Phénicie et à Chypre. La troisième idole, sous le nom de *El-Khalakah*, était celle d'une déesse chthonienne, rivale de *Maïlah*, et également épouse du dieu jeune et actif, producteur de la végétation.

A ces trois idoles et aux divinités qu'elles représentaient s'attachait un mythe exactement semblable à celui d'*Adonis*. Le jeune *Isif*, dont les deux déesses, céleste et chthonienne, se disputaient l'amour et la possession, préférait *Maïlah*, la déesse sidérale, sa mère et son amante. Mais au milieu de leurs embrassements une puissance jalouse, celle du vieux dieu qui partageait dans le temple le trône de la déesse céleste, venait le frapper. Change' en pierre, il mourait et descendait dans le sombre empire de son amante infernale. La suite du mythe, la résurrection du jeune dieu et sa réunion à la déesse céleste, n'avait pas la Mecque même pour théâtre, mais un lieu voisin, la montagne sacrée d'*Arfa*.

La fable que j'ai essayé de restituer d'après quelques indications des chroniqueurs de la Mecque et d'après ce qui en est resté, sous un déguisement biblique, dans les traditions de la ville sainte, était la base des fêtes du pèlerinage, au moins dans les premiers siècles de son institution. Les fêtes avaient lieu dans le septième mois de l'année, aux environs de l'équinoxe de printemps, au moment où la végétation se développe dans sa force, où les pâturages du désert, après les pluies hivernales, se couvrent d'une verdure destinée à bientôt se flétrir. Le 7 du mois elles commençaient par le « jour des trompettes, » jour de deuil où les *hadjis* visitaient d'abord la Kaabah, adoraient la « pierre noire » et faisaient les sept tournées autour du temple. Dans cette journée ou le lendemain ils visitaient aussi Safa et Marrah, apportant le tribut de leurs hommages aux deux idoles de ces collines, courant sept fois de l'une à l'autre en commémoration de la douleur de la déesse séparée de son amant divin. Pendant tout le temps de ces cérémonies, ils étaient entièrement nus, à la différence des pèlerins modernes, qui portent le



costume sacré appelé *iḥram*. De 9 on se rendait processionnellement au mont *ʿArafah* pour y célébrer la résurrection du jeune dieu, renaissant avec la nature, et son retour auprès de la déesse céleste son amante. De 10, après une station du matin dans la plaine de *Mouzdé'liyah*, dont nous ignorons la cause et la signification, les pèlerins revenaient dans la vallée de *Mina*, qu'ils avaient traversée déjà une première fois en allant à l'*ʿArafah*. Là sept pierres dressées étaient les symboles des sept corps planétaires. On y offrait le sacrifice du pèlerinage, chaque pèlerin immolant la victime; après quoi commençaient les lithobolies devant les sept idoles, qui se prolongaient pendant les deux journées suivantes. Enfin la caravane des *hadjis* rentrait à la Mecque au milieu des démonstrations d'une joie bruyante, et la fête se terminait le 13.

Cette fête, on le voit, était copiée d'une manière très exacte sur celles des sanctuaires de la Phénicie et de la Syrie, comme les fêtes de Byblos et d'Héraclée, qui servaient d'occasion à des pèlerinages (Movers, *Die Phoenizier*, t. II, 3<sup>e</sup> part. p. 135-147) fréquentés des Arabes eux-mêmes (African. *De Dea Syr.* 10, 13 et 32; Procop. *Gaz. ap. Vellerson*, *Anecd.* t. II, p. 41), et qu'accompagnaient des foires de plusieurs jours, pareilles à celles que nous trouvons liées au pèlerinage de la Mecque. L'analogie est tellement frappante que je ne puis croire l'institution du *hadj* d'une origine locale, purement et spontanément arabe; j'y vois le résultat d'une importation directe de rites étrangers, venus probablement de la Syrie par suite des contacts du commerce. Et ceci est parfaitement d'accord avec les ingénieuses remarques de M. Muir sur l'origine de la Mecque, sur les causes de son développement rapide et de sa grande importance politique et religieuse, qu'il attribue à ce fait qu'elle était un des principaux points de station des caravanes sur la grande ligne d'intercourse du commerce entre le Yémen et la Syrie, si capitale et si florissante dans l'antiquité (*Life of Mahomet*, t. I, p. CCXIV et suiv.).

La religion de la Ka'abah elle-même, avec l'ensemble des mythes qui s'y groupaient, me paraît trop savante, trop bien combinée, trop au-dessus du développement intellectuel et philosophique des tribus du Hadjâz à l'époque où elle fut établie, pour pouvoir être considérée comme un produit naturel du sol arabe, comme le résultat du développement propre d'un des cultes gottiques et rudimentaires

de cette région. Elle me paraît aussi une importation étrangère, venue de la même contrée que les rites du pèlerinage et greffée sur le vieux culte des populations de toutes les parties de l'Arabie pour la déesse Allât. De cette façon s'appliquent naturellement les termes étrangers à la langue arabe proprement dite, et d'origine araméenne ou hébreu-phénicienne, que M. Dozy a relevés dans tout ce qui touche à la religion de la Ka'abah et qui sont assez nombreux, quoique le savant professeur de Leyde me semble les avoir un peu trop étendus.

La religion de la Mecque était si bien trop savante pour être l'œuvre des tribus de cette portion de l'Arabie, que le sens véritable de ses mythes, de ses cérémonies et de ses pratiques rituelles se perdit fort vite. À partir du V<sup>e</sup> siècle, il est évident qu'on n'en comprenait plus l'origine et la signification. La tradition de la pensée et de la doctrine des fondateurs était tout à fait interrompue et oblitérée. De l'état de religion combinée d'après une pensée conduite avec suite, elle était passée à l'état de pure superstition. Les habitants de la Mecque pouvaient bien alors, comme ils le firent une dernière fois pendant la jeunesse de Mahomet, reproduire fidèlement les images symboliques peintes sur les murailles en reconstruisant la Ka'abah; ils ne savaient plus ce qu'elles voulaient dire, ni quelles données elles exprimaient réellement.

C'est alors que sur ce fond de rites désormais incompris, de traditions altérées et confondues, s'exerça par une sorte de greffe l'influence des doctrines juives, dont M. Muir et M. Sprenger (*Das Leben und die Lehre des Mohammed*, t. I, p. 13-92) ont si bien établi l'action prédominante pendant les siècles qui précédèrent Mahomet et le rôle capital dans la préparation de l'islamisme. La religion de la Ka'abah avait été déjà fondée à une époque d'esprit syncrétique; mais elle reçut par là un nouvel élément de syncrétisme, qui l'altéra profondément, fit de plus en plus oublier son esprit original, et ouvrit ainsi les voies à l'établissement d'une religion nouvelle.

« Les Juifs, dit M. Muir (*Life of Mahomet*, t. I, p. CCXVI et suiv.), s'étaient établis en grand nombre dans le Nord de l'Arabie, où ils avaient acquis une influence considérable. Ils avaient des colonies étendues à Médine, à Khaybar, dans le Wadi Qora et sur les rives du golfe Émirique. Ils entretenaient des rapports de commerce constants et amicaux avec la Mecque et les tribus arabes, qui formaient

une vénération respectueuse pour leur religion et pour leurs livres saints. Quand la conception d'Abraham et d'Ismaël comme ancêtres de la race se fut superposée à la superstition mecquoise et fut passée à l'état de tradition nationale en ce lieu, — ce que M. Muir attribue avec raison aux progrès d'importance de la tribu d'origine ismaélite dont il ne peut pas remonter le premier établissement sur le territoire de la Mecque plus haut que 150 ans av. J.C. — on comprend sans peine que la tradition purement juive fut bien accueillie et la légende juive adoptée sans scrupule. Par une adaptation sommaire et digne du lit de Procruste, l'histoire de la Palestine devint l'histoire du Hedjâz.

C'est alors que toutes les personifications mythologiques, même les divinités principales du temple, et tout ce qui restait des vieilles légendes religieuses sur lesquelles le culte avait été fondé, commencèrent à prendre ce vêtement biblique qui déroute au premier abord et dont j'ai cherché à les déjouiller. Hobal devint Abraham. La figure de la dame de la planète Vénus tenant l'aérolithe sacré sous la forme duquel on l'adorait, fut expliquée comme l'ange Gabriel apportant à Abraham et à son fils une pierre de la Kâabah céleste. Son image en tant que koukolopos, portant dans ses bras le dieu enfant qui devenait un peu plus tard son amant, fut prise pour celle de la Vierge Marie avec l'enfant Jésus. Des courses désespérées de Naïlah pleurant la mort ou la métamorphose en pierre du jeune dieu son bien-aimé, courses auxquelles on donnait pour théâtre l'intervalle entre Cafâ et Mammah et que les pèlerins imitaient quand ils vénéraient ces lieux, comme on imitait dans les fêtes de la Salambo syrienne les courses, c'est-à-dire les désespérées de la douleur après la mort d'Adonis (Étymol. Magn.  $\Sigma\alpha\delta\alpha\mu\beta\alpha\varsigma$  ἢ  $\Sigma\alpha\iota\kappa\omega\nu$ ,  $\pi\alpha\rho\alpha$   $\tau\omicron$   $\acute{\alpha}\nu\iota$   $\pi\epsilon\rho\iota\epsilon\rho\epsilon\sigma\alpha\varsigma$   $\kappa\alpha\iota$   $\epsilon\tau$   $\sigma\acute{\alpha}\delta\omega$ ,  $\epsilon\tau\epsilon\varsigma$ ,  $\kappa\alpha\iota$   $\omicron$   $\tau\acute{\alpha}$   $\pi\epsilon\rho\iota\epsilon\rho\epsilon\tau\alpha\varsigma$   $\delta\epsilon\mu\nu\omicron\upsilon\sigma\alpha$   $\epsilon\nu$   $\text{Ἡδωρεν}$ ), se transformèrent en celles d'Agar cherchant du secours et perdant la tête au spectacle de son fils Ismaël prêt à mourir de soif et d'épuisement: le rôle du dieu père causant la mort de son propre fils fut confondu avec le récit biblique du sacrifice d'Abraham, comme il l'était déjà chez les Phéniciens au temps où écrivait Philon de Byblos. Enfin la séunion d'Adonis-Isâf renversée à Vénus-Naïlah sur le mont Oréfah devint la séunion d'Adam et d'Eve, chassés loin l'un de l'autre hors du paradis terrestre et se retrouvant après une longue séparation. Pourtant on continuait toujours à adorer Hobal et Allât, à rendre un culte idolâtrique à la pierre noire et

aux deux idoles de Safa et de Marwah, et à raconter la fable de Isf et Hailah. La vieille religion de la Kaabah demeurait encore debout, bien qu'altérée et surtout mélangée de traditions extérieures qui tendaient chaque jour davantage à produire avec elle un bizarre amalgame. Et l'on peut discerner, même dans les récits des écrivains musulmans, avec quelle passion Abd-el-Mottalib, le grand-père du Prophète, était attaché au culte de ses dieux.

L'école des Hanafites, précurseurs de l'islam, continua l'œuvre de transformation commencée par l'influence juive et que devait achever Mahomet. C'était à la fois pour eux une manière de préparer les esprits à recevoir la doctrine plus pure d'un rigoureux monothéisme qu'ils cherchaient à établir et à laquelle ils donnaient le prestige d'une vieille tradition nationale en la plaçant sous le patronage du grand nom d'Abraham, et en même temps une manière de se justifier à leurs propres yeux de continuer à payer le tribut de leur vénération au sanctuaire de la Kaabah tout en adorant Allah et en le proclamant le dieu unique. « Ainsi, ajoute M. Muir dont je ne puis mieux faire que de prendre les propres paroles pour terminer cette lettre, bien que les vieux rites indigènes eussent été à peine altérés par l'adoption de la légende abrahamique, ils en vinrent à être regardés sous un jour tout à fait différent et à emprunter dans l'imagination des Arabes quelque chose de la sainteté d'Abraham, « l'ami de Dieu. » On peut se trouver ici par l'abîme qui séparait l'idolâtrie complète et grossière des Arabes et le pur déisme d'Israël. C'est sur ce terrain commun que se place Mahomet quand il annonce à son peuple une religion nouvelle et toute spirituelle avec des accents d'une éloquence à laquelle l'Arabie entière répondit. Les rites de la Kaabah furent maintenus, mais interprétés d'une manière qui les dégagait de toute tendance idolâtrique, et ils continuèrent à envelopper, comme un linceul bizarre et sans signification, le vivant déisme de l'islam. »

Veuillez agréer, Cher Monsieur, etc.







